

NIETZSCHE NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

O Nietzsche de Domenico Losurdo confrontado com o Nietzsche da pós-modernidade

Teresa Maria da Silva Pereira

Dissertação de Mestrado em Filosofia Política

Orientador: Professor Doutor Luís Crespo de Andrade

Dezembro de 2012



*Se me explico, então me implico:
A mim mesmo não me posso interpretar.
Mas quem suba sempre o seu próprio caminho,
A minha imagem leva a uma luz mais clara.*

Friedrich Nietzsche, *Poemas*

AGRADECIMENTOS

Ao João, sem cujos incentivo, dedicação, recomendações, críticas e ajuda em geral esta dissertação não teria chegado a existir.

À Laura e à Rute, em particular, mas também ao Rodolfo e à Patrícia, à minha mãe e à Eva, ao David e à Sónia, pela paciência que carinhosamente mostraram face à minha falta de atenção enquanto redigi este trabalho.

À Ana Oliveira, à Rita Raposo, à Sónia Logrado e à Teresa Silva, pela amizade e pelo ânimo que constantemente me transmitiram ao longo desta caminhada.

Ao Rafael Marques, pela preciosa ajuda que me prestou no acesso a bibliografia variadíssima e imprescindível para este escrito.

Ao Professor Doutor Luís Crespo de Andrade, pela gentileza, pelas sugestões, pelos comentários muito úteis e pela disponibilidade que teve para comigo ao longo deste percurso.

A todos os que não vêm aqui mencionados e que de alguma forma contribuíram para o enriquecimento desta tarefa.

Deixo a cada um o meu afeto e um muitíssimo obrigada.

RESUMO

NIETZSCHE NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO:

O Nietzsche de Domenico Losurdo confrontado com o Nietzsche da pós-modernidade

Teresa Maria da Silva Pereira

Este trabalho foi suscitado pela enorme divulgação e variabilidade da receção das ideias de Nietzsche em distintos contextos sociais e culturais. Tal facto comporta um certo número de dificuldades, ironias e paradoxos. A imensa “popularidade” desta obra deve ser considerada irónica, face ao *páthos* aristocrático e “inatural” que o filósofo inquestionavelmente lhe pretendeu imprimir. A sua imensa atualidade é também inseparável duma ambivalência constitutiva relativamente ao tema da “doença”: Nietzsche considerou viver numa época “doente”, tendo entretanto o próprio sido assombrado por aquela em sentido estrito, o que sugere uma possível origem médica da sua atitude. Em que medida esta dificuldade na relação com a doença se mantém no atual acolhimento da sua obra? Este problema entronca noutro, relativo ao modo como os aspetos diretamente políticos, inegavelmente presentes na obra de Nietzsche, se imbricam e mutuamente condicionam com traços mais estritamente pessoais da sua vida.

Considerámos primeiramente a obra de Domenico Losurdo *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico*, de 2002, cujo lançamento foi marcado por várias polémicas, em parte ligadas à assunção explícita dum tratamento da obra de Nietzsche em chave de leitura eminentemente política; mas também pela discussão suscitada pelo mesmo quanto à tradição de traduções da obra nietzschiana, alegadamente marcada pelo que designa depreciativamente por “hermenêutica da inocência”. O Nietzsche de Losurdo é, por oposição ao que propõe esta hermenêutica, um filósofo *totus politicus*, mas ainda assim, ou precisamente por isso, autor duma obra dotada de inegável “excedente teórico”.

Procedemos depois à apresentação dum grupo de leituras “pós-modernas” da obra de Nietzsche, concretamente as correspondentes aos trabalhos de Gilles Deleuze, Michel Foucault e Gianni Vattimo. Este grupo de autores, sem embargo de inegáveis especificidades de cada um e de todos eles, evidencia tendências comuns para ler em Nietzsche um defensor do lúdico, da ligeireza e da criatividade, um proponente do carácter infundável da interpretação e da “morte do sujeito”, um adversário da *reductio ad unum* imposta ao pensamento pela tradição racionalista e dos bloqueios à vida instituídos pela própria filosofia da história. A leitura quer de Losurdo quer deste outro grupo de autores foi parcialmente mediada por intervenções, cronologicamente mais próximas de nós, de Jan Rehmann e Stefano Azzarà, entre outros.

Em termos gerais colhemos a impressão de que a leitura de Losurdo é mais credível quanto à sua fundamentação interpretativa, ou à autenticidade da captação do sentido atribuído pelo próprio Nietzsche à sua obra. Isso obviamente não invalida a fecundidade das inspirações que esta última tenha suscitado nos seus leitores “pós-modernos”, mas recomenda muita prudência quanto à forma como elucubrações nela possivelmente inspiradas possam ser apresentadas enquanto “interpretações” da obra nietzschiana. A leitura de Losurdo, entretanto, apesar de muito sólida quanto à fidelidade textual e contextual da *Verstehen*, coloca ela própria vários problemas, de entre os quais se destacam as limitações associadas à estrita politização do quadro de leitura, o qual deveria ser alargado de modo a poder integrar com maior eficácia aspetos propriamente psicológicos ou pessoais da obra e da vida de Nietzsche.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica de inocência; politização; pós-modernidade; diversidade; paradoxos; aspetos psicológicos.

ABSTRACT

NIETZSCHE IN CONTEMPORARY THOUGHT: The Nietzsche of Domenico Losurdo versus the Nietzsche of post modernity

Teresa Maria da Silva Pereira

This work was inspired by the enormous divulgation and highly diversified reception of the ideas of Nietzsche in various social and cultural contexts. Such fact implies a number of difficulties, ironies and paradoxes. The huge “popularity” of this work should be considered ironic, given the aristocratic and “untimely” *páthos* that the philosopher unquestionably tried to imprint in it. Its immense timeliness is also inseparable from a constitutive ambivalence vis-à-vis the theme of illness. Nietzsche deemed to live in a “sick” epoch, simultaneously being himself tormented by health problems in a strict sense, which partly suggests a medical origin of his own attitude. In which measure does this difficulty concerning the relationship with sickness persist in present days’ reception of his work? This problem relates with another one, referring to modes how directly political aspects, unquestionably present in Nietzsche’s writings, imbricate and mutually condition with more strictly personal traits of his life.

We have considered first Domenico Losurdo’s 2002 book, *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico*, whose launching was marked by several polemics, partly connected with his explicit assumption of an eminently political perspective in the treatment of Nietzsche’s oeuvre; and also stemming out of the discussions induced concerning the tradition of translations of Nietzsche’s books, allegedly marked by what Losurdo depreciatively names “hermeneutics of innocence”. Losurdo’s Nietzsche is, by contrast with this hermeneutics, a *totus politicus* philosopher, having produced a work endowed with unquestionable “theoretical surplus” notwithstanding that fact, or rather precisely thanks to it.

We pursued afterwards to the presentation of a group of “post-modern” readings of Nietzsche’s work, namely the ones correspondent to writings by Gilles Deleuze, Michel Foucault and Gianni Vattimo. This group of authors, regardless of undeniable specific differences of each and every one of them, exhibits common tendencies to read Nietzsche as a eulogizer of play, lightness and creativity, a proponent of the endless character of interpretation and of the “death of the subject”, an adversary of the *reductio ad unum* imposed by rationalist tradition to thought, and of blockages to life instituted by the very philosophy of history. The approach to the works of both Losurdo and this other group authors was partly mediated by the interventions of Jan Rehmann, Stefano Azzarà and other, more recent commentators.

In general terms, we collected the impression that Losurdo’s reading is more credible as to its interpretative foundations, i.e. the authenticity in capturing the meaning attributed by Nietzsche to his own work. This obviously does not invalidate the fecundity of inspirations that this oeuvre might have induced in its “post-modern” readers, but does recommend prudence as to how lucubration possibly so inspired might be presented as “interpretations” of Nietzsche. Losurdo’s reading, however, although very solid as to textual and contextual fidelity of *Verstehen*, raises a number of other problems, namely the limitations stemming out of the intensely politicized nature of the framework of interpretation. That framework should be broadened in order to more efficaciously integrate strictly psychological, personal aspects of Nietzsche’s work and life.

KEYWORDS: Hermeneutics of innocence; politicization; post-modernity; diversity; paradoxes; psychological aspects.

ÍNDICE

Poema.....	i
Agradecimentos	ii
Resumo	iii
Palavras-chave	iii
Abstract	iv
Keywords.....	iv
Qual Nietzsche?.....	1
I. O Nietzsche de Domenico Losurdo	3
I.1. Uma leitura declaradamente politizada	3
I. 2. Uma leitura sobrepolitizada?	11
I. 3. As relações de Nietzsche com o social-darwinismo	21
I. 4. A importância dos aspetos psicológicos	26
I. 5. Ambivalências constitutivas da modernidade?	36
II. As leituras pós-modernas de Nietzsche: Deleuze, Foucault e Vattimo.....	39
II. 1. Nietzsche do <i>Novecento</i> e Nietzsche da pós-modernidade	39
II. 2. Gilles Deleuze e Michel Foucault.....	41
II. 3. Gianni Vattimo	52
Em jeito de conclusão: Que sei eu?	67
Bibliografia.....	72
Webgrafia	77
Ilustrações	80

QUAL NIETZSCHE?

Este trabalho foi suscitado pela enorme variabilidade do processo de receção das ideias de Friedrich Nietzsche em distintos contextos sociais e culturais, bem como por um certo número de dificuldades, ironias e paradoxos associados ao referido processo, visando contribuir para dar conta dessa diversidade de aspetos. Nietzsche é, hoje em dia, tanto assunto de história da filosofia como de história das expressões culturais em geral. O “nietzschianismo” é, pode dizer-se, parte constitutiva do senso comum nosso contemporâneo. A própria pessoa de Nietzsche é mesmo assunto numa certa variedade de iconografia *pop*, o seu nome e as suas ideias perpassam romances, filmes... quase toda a escala de produções desde a “alta cultura” até ao mero *fait divers* quotidiano e passageiro¹.

A primeira observação de relevo a fazer quanto a esse facto consiste precisamente em sublinhar o quanto esta enorme popularização/vulgarização pode ser considerada imensamente irónica, dado o “*páthos* de distância” aristocrática e simultaneamente de “intemporalidade”, ou “intempestividade”, que o filósofo alemão sem dúvida pretendeu imprimir à sua obra. Mas as ironias a que a receção destes escritos está ligada não se limitam ao mencionado traço. A imensa atualidade da obra de Nietzsche é, de facto, também inseparável numa ambivalência constitutiva relativamente ao tema da “doença”. Na verdade, este considerou a sua uma época “doente”, sobretudo por se encontrar de algum modo incapacitada para lidar com aquela recorrendo à radicalidade das terapias por si assumidas como necessárias. Entretanto, simultaneamente Nietzsche foi ele mesmo assombrado pela doença em sentido estrito, o que de imediato sugere a possibilidade numa origem pelo menos em parte médica, ou fisiológica, da sua atitude e do que ele tomou como os seus problemas. Em que medida esta ambivalência na relação com a doença tenderá a manter-se, ou não, no atual acolhimento da obra nietzschiana?

Teremos mais à frente ocasião para indagar acerca destas questões, em particular a propósito das discussões suscitadas pela obra de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico* (*vide infra*, I), desde logo a respeito da forma como aspetos estritamente políticos, inegavelmente presentes e determinantes, se imbricam e mutuamente condicionam com traços mais estritamente pessoais e “íntimos” da vida de Nietzsche. Convém entretanto sublinhar desde já que, para além de tudo o mais que está relacionado com o carácter eminentemente político da sua chave de leitura de Nietzsche, a edição da obra de Losurdo causou escândalo por ter visado explicitamente Giorgio Colli e

¹ Quanto a isto, entre tantas outras possíveis referências, cf. Walking the Tightrope 2011, Cavani s. d. e 2012, Azzarà 2012a e 2012b, Sifting Through the Trash 2012.

Mazzino Montinari, bem como Gianni Vattimo, os primeiros enquanto responsáveis pela edição da obra de Nietzsche e sua tradução para italiano e pela sistemática “hermenêutica da inocência” que lhe teria ficado associada, o terceiro enquanto comentador estreitamente apoiado nessa mesma lógica e aprofundando-a: Colli e Montinari (e depois também, à sua maneira, Vattimo) teriam sido quanto a vários aspetos *traduttori* particularmente *traditori*.² A crítica de Domenico Losurdo inaugurou um longo debate, no qual entre outras coisas se destacou o quanto a filologia pode ser terreno de lutas políticas: inocentar politicamente Nietzsche é uma forma de o ultrajar intelectualmente? É essa a tese fundamental de Losurdo, que declara colocar-se do ponto de vista da necessidade de rigor interpretativo, duma filologia simultaneamente reconhecedora dos contextos e respeitadora das fontes, concluindo que a obra de Nietzsche está dotada dum importante “excedente teórico”, sim, mas resultante precisamente da imensa lucidez sociopolítica do filósofo alemão, o qual deveria pois ser entendido enquanto pensador *totus politicus* do ponto de vista mesmo da preocupação em resgatar a sua grandeza. A obra de Losurdo é tratada também indiretamente, levando em consideração comentadores vários que entretanto suscitaram questões relativas ao possível menosprezo de aspetos psicológicos, ao subdesenvolvimento relativo do tratamento das relações Nietzsche-darwinismo, à possível sobrepolitização do quadro de leitura e à necessidade de considerar igualmente outros recetores críticos (e difusores parciais) das teses nietzschianas, como é o caso de Max Weber. A exposição da leitura losurdiana é assim complementada pela consideração também da posição de Daniel C. Dennett, relativa à integração das ideias nietzschianas sobre a origem da moral num quadro teórico de raiz darwiniana, e bem assim da importante tese de Max Weber acerca da “dupla inversão” de valores alegadamente correlativa da reforma protestante e das respetivas consequências históricas.

A posição losurdiana é seguidamente contrastada pela consideração do grupo de comentadores de Nietzsche genericamente ditos leitores “pós-modernos”. O Nietzsche “pós-moderno” só pode ser compreendido levando em consideração um quadro mais geral de absorção difusa das ideias nietzschianas, o qual inclui sobretudo o culto do empresário que foi característico de toda a segunda metade do século XX. Mas é eminentemente típico do grupo de

² Colli e Montinari traduziram para italiano e editaram a obra nietzschiana: em alemão, Gruyter, Berlim, e em italiano, Adelphi, Milão (cf. Vattimo 1990: 123-4). A polémica subsequente às acusações de Losurdo nem sempre foi amistosa. Losurdo expõe o fundamental das suas alegações sobre este tema no extenso apêndice à sua obra, intitulado “Como se constrói a inocência de Nietzsche. Editores tradutores e intérpretes” (Losurdo 2004a: 1077-94). A esse apêndice, segundo alguns detratores, Losurdo teria acrescentado ainda um *Post Scriptum* (*ibidem*: 1094-96), recorrendo sobre um pretenso texto nietzschiano erradamente declarado como “desaparecido”. Mais tarde, e face a dificuldades diversas, o *Post Scriptum* teria sido suprimido (cf. Gnoli 2002, Campioni 2009). Na edição de que dispomos não há qualquer *Post Scriptum* ao apêndice.

mutações da mentalidade coletiva associadas à explosão da “contracultura” que celebrizou os anos de 1960. Neste âmbito, em particular Gilles Deleuze, Michel Foucault e Gianni Vattimo propõem em grandes linhas: ou um Nietzsche substancialmente despolitizado, mas defensor do lúdico, da criatividade e da interminável relatividade da própria atividade interpretativa (Deleuze e Foucault), ou alternativamente um Nietzsche que chega mesmo a ser “revolucionário” e aliado do proletariado (Vattimo). A este Nietzsche, sistematicamente lido de forma metafórica e tomado enquanto “libertário” ou mesmo “esquerdizante”, contrapõe-se com liminar clareza o “rebelde aristocrático” que é o assunto e a figura central do livro de Losurdo.

I. O NIETZSCHE DE DOMENICO LOSURDO

I.1. Uma leitura declaradamente politizada

Consideremos pois, de forma mais atenta, a novidade e o escândalo suscitados precisamente pelo aparecimento, em 2002, da obra de Domenico Losurdo intitulada *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino³. Procurando resumir o que, por contraste com a atitude de Losurdo, considera ser o fundamental da tradição das últimas décadas em matéria de receção da obra nietzschiana, escreveu Peter Thomas:

Poucos pensadores beneficiaram ao longo dos últimos quarenta anos de um apelo tão generalizado como Nietzsche. A instrumentalização do período nazi aparentemente deixada para trás — e não obstante a voz dissidente de Lukács —, as metáforas e imagens quase heraclitianas de Nietzsche, encarnações viscerais duma pretensa sabedoria mítica que aparentemente sempre permaneceu excessiva relativamente a si mesma, fascinaram teorizadores em toda a extensão do espectro político. Segundo alguns, como Kaufmann e Rorty, Nietzsche dissolveu a filosofia num jogo estético e num relativismo inteiramente de acordo com as democracias liberais, embora permanecendo além delas. Para outros — no chamado “novo Nietzsche” que emergiu na França do pós-guerra — a sua crítica das pretensões arrogantes da tradição filosófica ocidental pareceu oferecer a possibilidade de começar de novo a própria atividade filosófica, enquanto pós-filosofia. Embora esta corrente não tenha tão pouco sido tímida na apropriação de algumas das ideias de Nietzsche no âmbito duma crítica radical da sociedade burguesa contemporânea — pensemos primordialmente em Foucault, Derrida e Deleuze —, o pressuposto central era o da natureza essencialmente apolítica do próprio Nietzsche, vítima inocente das distorções oriundas da direita, cuja radical indeterminação era suposto permitir agora a sua expropriação em proveito da esquerda. (Thomas 2005: 137-8)

³ Para um acesso rápido a várias recensões a esta obra, ver os materiais disponibilizados pela Associação Cultural e Sítio Web “Filosofia.it”, cf. Filosofia.it (2012).

De forma vivamente contrastante com este pano de fundo, e resumindo a linha argumentativa de Losurdo, escreve Jan Rehmann que o italiano nos apresenta a respeito de Nietzsche o retrato global não apenas dum pensador político, mas dum pensador político intensamente e conscientemente aristocrático e contrarrevolucionário, um verdadeiro pretendente a líder partidário, o qual intenta fundar um “partido de luta”, inspirado pelo exemplo dos jesuítas durante a contra-reforma: “Proclama-se um novo «partido da vida», «forte o suficiente para praticar a grande política», que colocaria nas suas mãos o «cultivo superior» da vida, bem como a «desapiedada eliminação de tudo o que fosse degenerado e parasitário»” (Rehmann s. d. I: 3). O registo marcadamente político impõe, entretanto, o reconhecimento imediato também de inegáveis elementos de novidade, dado que Nietzsche, combatendo frontalmente o socialismo e a democracia, rompe bem assim “... com o liberalismo e o conservadorismo, na medida em que professa um anti-conformismo decidido e a desacralização das tradições religiosas e políticas vigentes ...” (*ibidem*: 4).

Esta assumida politização da leitura não deve, porém, acarretar o entorse duma excessiva simplificação. O Nietzsche de Losurdo insere-se fundamentalmente no contexto das grandes correntes intelectuais filo-imperialistas, anti igualitárias e sociais-darwinistas de finais do século XIX, mantendo-se aliás, quanto a isto, uma complexa e muito *sui generis* relação daquele com as ideias de Charles Darwin e Francis Galton (*vide infra*, I. 3.). A genealogia das ideias igualitárias, de acordo com o filósofo alemão, remontaria bem mais longe do que habitualmente suposto: de facto, pelo menos a Cristo e a Sócrates. Seguindo esta preocupação, Nietzsche vem a ter um complexo percurso intelectual, grosso modo situado entre o teutonismo cristão de Richard Wagner e o ateísmo aristocrático e cosmopolita dos períodos posteriores. Começando por se considerar em afinidade com a “comunidade popular” alemã, ele rompe com esta na sequência da desavença com Wagner. O “rebelde solitário” fica decididamente aristocrático e “europeu” ou cosmopolita, tal como mais tarde expressa de forma célebre através da genealogia mítica “polaca” que para si mesmo constrói, com o correspondente culto explícito do *liberum veto*, vertido em *Ecce Homo*. Nesta obra, de facto, Nietzsche declara-se um *bom europeu*, colocando espontaneamente o seu ponto de vista acima de qualquer limitação nacional, afirmando-se ao mesmo tempo como mais genuinamente alemão (mas alemão pretensamente de um outro tipo, mais antigo) do que os vulgares alemães do seu tempo,

... simples alemães do Império, eu, derradeiro alemão *antipolítico*. E, no entanto, os meus antepassados eram fidalgos polacos: deles recebi um grande instinto de raça e, quem sabe?, talvez, em última análise, o *liberum veto*. Quando penso em quantas vezes fui, e até por naturais da Polónia, abordado em viagem

como polaco e as raras vezes que me tomaram por alemão, chego a pensar que sou apenas *salpicado* de alemão. (Nietzsche 1987: 50-1)

As ideias elitistas e irracionaisistas de finais do século XIX não são, todavia, uma especificidade alemã, bem longe disso. É com base nessa assunção que Losurdo aborda os já clássicos problemas da ligação de Nietzsche ao nazismo, o suposto papel desempenhado pela sua irmã Elisabeth, a “lenda negra” associada ao *Sonderweg* alemão. Em termos gerais, pode dizer-se que Losurdo se distingue de György Lukács e da conhecida tese da “destruição da razão” disputando a pertinência de várias associações e genealogias estabelecidas. Resulta sublinhado o relativo anacronismo proveniente do hiato entre a morte de Nietzsche, pensador bem anterior à I Guerra Mundial, e o surgimento do nazismo, fenómeno eminentemente pós-guerra. Por outro lado, a tradição imperialista a que Nietzsche se reporta, e da qual é realmente um panegirista, reconhece Losurdo, foi inegavelmente ocidental: europeia e norte-americana, não apenas alemã e não sobretudo alemã.

A propósito deste assunto, Rehmann cita o título da recensão de Kurt Flash (2003) à obra de Losurdo, o qual remete diretamente para a obra celeberrima de Lukács: “Afinal de contas ele sempre foi um Destruidor da Razão”. Mas acrescenta de imediato que a confirmação que o filósofo italiano fornece ao húngaro é apenas parcial: “A recensão aponta de forma acertada a oposição de Losurdo a uma «hermenêutica da inocência» que subjuga até mesmo as mais claras afirmações de Nietzsche — do apoio à escravatura até à aniquilação dos fracos e dos degenerados — a um padrão alegórico de interpretação, dessa forma diluindo-as em metáforas” (Rehmann 2007: 2). Mas significa isto a concordância do italiano com um quadro de leitura que reconduz Nietzsche a uma rubrica de “irracionalismo filosófico de Schelling a Hitler”, desse modo constituindo-o em imediato precursor do nazismo? Na verdade, esta interpretação, sem dúvida muito popular e bem para além do apoio fornecido por Lukács, é também muito discutível, dado que “força a filosofia de Nietzsche a uma teleologia apontada ao fascismo e salta por cima duma considerável distância histórica” (*ibidem*). Em vez de, num extremo do espectro, se assumir uma relação automática Nietzsche-nazismo ou, no extremo oposto, se optar pela tese da pífida irmã manipuladora, seria melhor assumir aqui um “processo de *fascização* [*Faschisierung*], consistindo ... em determinadas transformações no âmbito de constelações específicas da hegemonia capitalista” (*ibidem*).

Assim, do ponto de vista de Losurdo importa realmente defender Lukács quanto às acusações de que, relativamente a Nietzsche, aquele se teria limitado a adotar a interpretação dos próprios nazis, apenas lhe invertendo a valoração. Tal como “muito intelectuais europeus” que, “a cavalo do século”, teriam de forma enlouquecida feito de Nietzsche “uma espécie de

Messias” reacionário, de acordo com a acusação que lhes é dirigida por Mazzino Montinari (cit. in Losurdo 2004a: 781), também o húngaro teria, segundo o libelo de Gianni Vattimo, produzido “um efeito negativo ..., sobretudo no marxismo” (*ibidem*), ao enunciar uma leitura que na verdade coincidiria com a do próprio nazismo, apenas lhe invertendo o juízo de valor. Todavia, estas apreciações críticas, contrapõe Losurdo, são elas próprias profundamente equivocadas: “Quer a teoria do proto nazismo de Elisabeth, quer a teoria da convergência objetiva de Lukács com os ideólogos filo-hitlerianos partem tacitamente do pressuposto segundo o qual o debate sobre o significado político de Nietzsche se teria iniciado nos anos e com o movimento imediatamente anterior ao advento do Terceiro Reich” (*ibidem*). Ora, isso constitui uma enorme falsidade, porque a tradição de leitura e de comentário político da obra de Nietzsche é um facto anterior em várias décadas. O problema fundamental quanto a este assunto reside, segundo Losurdo, na inclinação, tornada moda mais recentemente, para a “hermenêutica da inocência” enquanto critério para interpretar Nietzsche, na verdade despolitizando sistematicamente os seus escritos⁴.

Esse empreendimento produz resultados por vezes extremos, ou mesmo caricatos. Assim, por exemplo, Tzvetan Todorov sublinha que “o retrato dos semitas traçado por Hitler [...] deve muito a Renan” (*cit. in ibidem*: 798). E Weaver Santaniello acrescenta que, sendo assim, Renan seria “um ideólogo quase oficial do Terceiro Reich” (*ibidem*). Todavia, contrapõe Losurdo, se é verdade que o autor francês inclui os judeus numa pretensa família de “raças civis” que seria a “ariano-semítica”, o que é facto é que isso é nele acompanhado por um juízo de valor positivo, e mesmo entusiástico, relativo àquele grupo: “O cristianismo é o produto final do judaísmo, a sua glória, a síntese da sua evolução [...]. Jesus está já inteiramente contido em Isaías” (*ibidem*: 799). Daí, precisamente, o profundo ódio de Winston Chamberlain, ele sim ideólogo quase oficial do III Reich, pela “enormidade” das afirmações e pelas “frases grandiloquentes do livre-pensador” Ernest Renan, “grande amigo dos judeus” (*ibidem*). Renan, porém, regista Losurdo, volta décadas depois a estar na mira, agora de Santaniello e de Todorov, enquanto Nietzsche é pelo contrário completamente inocentado no meio dos protestos ultrajados dos seus defensores: “O facto é que os hermeneutas da inocência não estão em condições de pensarem em termos gerais a metodologia por si seguida, aplicando-a coerentemente” (*ibidem*: 798).

⁴ Quanto a este aspeto, e a título de confirmação das alegações produzidas por Losurdo, leia-se por exemplo o prefácio à edição norte-americana da obra de Nietzsche, em 1911, no qual a violência das implicações políticas dos escritos nietzschianos é deixada bem clara e destacada no resumo apresentado pelo tradutor (cf. Mügge 1911): desde a necessidade civilizacional da escravatura à conveniência da discriminação sexual, passando pela bondade da guerra com vista à produção do “génio”, etc.

Em termos mais amplos, importa para Losurdo preservar o projeto de decifrar politicamente — ou, de forma talvez mais exata, socio-historicamente — a escrita de Nietzsche, em marcado contraste com aquilo que, por exemplo, faz Foucault, assumidamente sem qualquer preocupação com a autenticidade ou pertinência da própria “interpretação”, antes declarando pretender “torcer”, “deformar” e fazer “gritar” a filosofia de Nietzsche, isto é, na verdade usando-a como mero pretexto para apresentar as próprias ideias. Neste contexto, comenta Losurdo:

Ingenuas e deslocadas resultam as consuetas acusações dirigidas a Lukács. A definir a diferença nítida entre a sua abordagem e a abordagem *inocentista*, hoje imperante, não está a linha separando dogmáticos de pretensos antidogmáticos. Configurar nestes termos o conflito das interpretações, isso sim, seria dogmatismo! Em vez disso, é preciso fazer valer uma outra dupla concetual. Nenhum historiador (e nenhum sociólogo) poderia permitir-se o gesto soberano de Foucault que, sem se preocupar demasiado em distinguir reconstrução histórica e utilização teórica, reivindica o direito à «deformação» do pensamento de Nietzsche; ou na verdade o gesto soberano de Vattimo, tão pouco interessado na contextualização histórica e na reconstrução filológica, ao ponto de pretender depurar Nietzsche dos seus próprios «auto-mal-entendidos» Ao contrário dos filósofos «puros», atentos apenas aos nexos especulativos e às possibilidades de ulteriores construções que daqueles poderiam derivar, os historiadores e os sociólogos estão empenhados em analisar um autor com o olhar particularmente atento às suas relações com os movimentos político-sociais. (*ibidem*: 791)

Todavia, e em matéria de recuperação de Lukács, isso é tudo da parte de Losurdo. Aquele teria corretamente destacado, por exemplo, a radical aversão de Nietzsche à revolução francesa; mas esse é um traço quanto ao qual a posição do filósofo húngaro na verdade não se distingue dum largo consenso interpretativo, no qual são realmente abrangidos comentadores com inclinações políticas muito diversas, e mesmo abertamente antimarxistas, como por exemplo Ernst Nolte, o qual a respeito de Losurdo escreve que ele “tem razão em apontar que a hostilidade ao socialismo é o facto contínuo na existência intelectual de Nietzsche” (Nolte 2003: 4), tendo todavia o cuidado de acrescentar mordazmente: “Será que a imagem da «besta loira» é realmente assim tão mais absurda do que aquele ideal de seres humanos escatológicos sem classes e já não submetidos à divisão do trabalho?” (*ibidem*: 5). A apreciação de Losurdo distingue-se assim clarissimamente da de Lukács em *A Destruição da Razão*, porque:

a) Antes de mais, a ligação imediata Nietzsche-nazismo constitui um anacronismo e uma distorção que devem ser substituídos por uma análise comparativa dos processos ideológicos capaz de identificar continuidades, decerto, mas também roturas (cf. Losurdo 2004a: 657-61), e sendo necessário reconhecer que “Lukács procura compreender Nietzsche através de um discutível balanço histórico” (*ibidem*: 659);

b) Lukács, tal como tantos outros, tornou-se vítima do paradigma do chamado *Sonderweg*, ou pretensão “caminho especial” da Alemanha, desconsiderando o facto de que a configuração ideológica alemã de finais de oitocentos não era tão radicalmente diversa da dos países europeus ocidentais (*ibidem*: 654, 659-60), pelo que só depois de reconstruído o discurso de Nietzsche no contexto da sua época é que pode investigar-se acerca de possíveis traços comuns ou descontinuidades com o nazismo: “Ou seja, é necessário primeiro colocar o discurso do filósofo no seu contexto histórico (alemão e ocidental) e só depois propor o problema dos eventuais elementos de continuidade entre este contexto e a subsequente ideologia e prática do Terceiro Reich” (*ibidem*: 660). Aliás, quanto a isso acrescenta ainda Losurdo que, simetricamente, se “a Lukács se pode reprovar a concentração quase exclusiva na cultura «irracionalista» da Alemanha, a [Hannah] Arendt, todavia empenhada em reconstruir um quadro global do desenvolvimento do imperialismo, pode reprovar-se o silêncio quase total sobre as correntes social-darwinistas, sobre as práticas eugénicas e sobre as tentações genocidas dos EUA na viragem dos séculos XIX-XX” (*ibidem*: 661);

c) Finalmente, mas não menos importante, se seguirmos Lukács na busca de exemplos do pretensão “irracionalismo” de Nietzsche, corremos o risco de não saber lidar com “o *páthos* «iluminista» e «positivista» de alguns escritos” (*ibidem*: 898) típicos duma certa fase deste, os quais são oficial e muito conscientemente elaborados contra quaisquer mitologias irracionais e declaradamente favoráveis ao progresso da ciência.

O tratamento da questão da escravatura constitui um caso exemplar da leitura eminentemente politizada, mas também cuidadosa e permanentemente contextualizada, que Losurdo se propõe. Segundo argumenta, as justificações nietzschianas daquela instituição, aliás bem explícitas e enfáticas, não podem ser entendidas nem (num extremo do espectro) como metáforas inocentes, nem (no outro extremo) como antecipação imediata do projeto nazi de escravização da Europa oriental, devendo antes ser situadas no contexto dos debates sobre a escravatura contemporâneos do filósofo alemão, cuja vida produtiva se situa de resto basicamente entre as vitórias abolicionistas nos EUA, em 1865, e no Brasil, em 1888. Quando o jovem Nietzsche, por exemplo, escrevendo acerca de Teógnis de Mégara, se entusiasmava com a aristocracia Dória-Ariana proprietária de escravos, decorria ainda a Guerra da Secessão nos EUA, pelo que o seu conceito de escravatura não era uma mera metáfora fascinante, ao contrário do que é sustentado pelas leituras pós-modernistas, referindo-se antes a “uma realidade muito material” e a todo um campo de debates intelectuais apaixonados (*ibidem*: 406). Os autores antiabolicionistas destacavam geralmente, como o faz o próprio Nietzsche, a importância da escravatura para a preservação da alta cultura na Antiguidade; e o mesmo é

verdade para a ênfase na ideia de que os escravos viviam vidas mais seguras do que os modernos trabalhadores assalariados, bem como para a noção de que os negros são menos sensíveis à dor do que os brancos (*ibidem*: 407, 411). Todas estas ideias fazem parte integrante do habitual reportório de argumentos antiabolicionistas, não constituem extravagâncias metafóricas do jovem filósofo alemão. Por outro lado, quando o Nietzsche tardio considerava o cristianismo, a revolução francesa e o socialismo enquanto três manifestações duma mesma moralizante “revolta dos escravos” supostamente em curso, isso não era apenas uma ideia bizarra, antes expressava uma configuração ideológica específica: os adversários do abolicionismo faziam derivar este último do programa dos jacobinos, mas depois da restauração da escravatura por Napoleão essa tinha passado a ser, na França, basicamente uma causa dos socialistas, enquanto nos EUA e no Reino Unido era sobretudo promovida por igrejas de várias confissões cristãs (*ibidem*: 405).

Considerando o assunto mais de perto, pode dizer-se que Losurdo combate em duas frentes, opondo-se de forma veemente à alternativa segundo a qual: ou bem a filosofia de Nietzsche seria responsável pelo nazismo e pelo Holocausto (o que entre outras consequências produz o resultado de desonerar várias outras componentes ideológicas não-nietzschianas do nazismo), ou bem ela seria completamente irresponsável, na esteira do que é propugnado pelas interpretações alegóricas defensoras da chamada “hermenêutica da inocência”, numa linha que entre outros conduz a Gianni Vattimo. Na medida em que esta falsa alternativa é abandonada emerge uma complexa rede ideológica que liga Nietzsche a correntes europeias e anglo-americanas muito mais amplas, as quais se propunham ultrapassar as pretensas sequelas civilizacionais da revolução francesa e do ciclo revolucionário subsequente (1830-1848-1871) por aquela engendrado. Segundo Losurdo, a especificidade de Nietzsche reside num “radicalismo aristocrático” (tal como o próprio lhe chamou) de todo em todo avesso ao compromisso, combinado com a peculiar capacidade, de certo modo análoga à de Marx, embora num tom obviamente antagónico, de decifrar cada um e todos os domínios da história, da moral, da religião, da ciência e da arte enquanto palcos de lutas das classes e de estratos — com a importante diferença de que para Nietzsche se tratava duma luta assumida como a-histórica e eterna entre senhores e escravos, o que aliás o torna por vezes um filósofo ainda mais imediatamente e mais radicalmente político do que Marx⁵.

⁵ “O filósofo-filólogo não apenas volta constantemente a atenção para a história, mas lê esta em termos de «luta de estratos e de classes» ..., com uma definição que faz pensar na outra celeberrima de Marx, mesmo se no primeiro caso as classes acabam por reduzir-se sistematicamente, e do mesmo passo naturalisticamente, apartadas de qualquer concreta dialética histórica, às classes dos senhores e dos escravos. E todavia, na vontade e na capacidade

Losurdo basicamente procede a uma leitura de *A Origem da Tragédia* enquanto exorcismo críptico face a uma revolução social supostamente iminente. Segundo garante, trata-se duma obra cujo subtítulo podia bem ter sido: “A Crise da Cultura de Sócrates até à Comuna de Paris” (*ibidem*: 16). De facto, respondendo à questão de saber em que é que a imagem “trágica” da Grécia de Nietzsche se opõe à imagem “suave” que é característica de Goethe e de Winckelmann, a investigação do italiano começa por atentar no impacto que na intelectualidade europeia teve a Comuna de Paris, e em particular na sugestão de decadência da cultura ocidental que então se enraizou e generalizou:

Quando Nietzsche foi informado de que os *communards* tinham ateadado fogo ao Louvre, a totalidade da sua existência filosófica e artística prévia representou-se-lhe subitamente como um absurdo. Mesmo em retrospectiva, quando os rumores acerca da destruição do Louvre se tinham revelado falsos e a Comuna tinha já sido subjugada de forma atrozmente cruel, Nietzsche escrevia melancolicamente: «Muito parecido com o suposto incêndio do Louvre — um sentimento de outono da cultura. Nunca uma dor tão forte como essa». (Rehmann 2007: 4)

Nietzsche atribui o declínio da cultura moderna ao otimismo racional de Sócrates e à sua “crença na felicidade terrena para todos”, o que teria minado e subvertido os fundamentos da saudável instituição da escravatura na “cultura Alexandrina” do Helenismo: “Não há nada mais terrível do que uma bárbara classe de escravos [*Sklavenstand*] que aprendeu a considerar a sua existência enquanto injustiça e agora se prepara para a vingança, não apenas em seu nome mas em nome de todas as gerações anteriores” (*cit. in ibidem*). Segundo Losurdo (2004a: 114), a estrutura profunda do texto reside, deste modo, não tanto na muito propalada oposição entre o Apolíneo e o Dionisiaco, mas antes na que separa o espírito “Alemão” do “Socrático”, o qual está aliás muito perto da figura clássica do “espírito judeu”, o espírito do “povo sem pátria, *heimatlos* por excelência”. Na verdade, “A dicotomia germanismo-judaísmo coincide com a

de ler o conflito de classe, entendido desta forma, também na moral, na religião, na ciência, no «silogismo» socrático, Nietzsche é num certo sentido mais radical e mais imediatamente político do que o próprio Marx, o qual, embora através de oscilações e contradições, parece colocar a ciência numa esfera parcialmente transcendente ao conflito. Ao contrário da nietzschiana, a denúncia marxiana da falsa consciência enquanto instrumento de legitimação de interesses inconfessos e inconfessáveis vai de par e passo com o *páthos* da objetividade do autêntico saber científico e com a celebração da sua carga emancipadora. Para Nietzsche, pelo contrário, já não há territórios neutros Não por acaso Marx é discípulo de Hegel: continua a agir a lição relativa ao espírito absoluto. Não é assim com Nietzsche, o qual surpreende na tragédia euripídiana um conflito político-social que, longe de ter sido concluído, faz sentir a sua presença e a sua aspereza no presente. Por outro lado, quanto aos poemas homéricos, esses remetem à memória duma heroica e orgânica comunidade *volkstümlich*, que constitui o modelo pelo menos na primeira fase da evolução do nosso filósofo Precisamente pelo facto de que, aos olhos de Nietzsche, o inteiro desenvolvimento histórico é atravessado por um confronto entre senhores e escravos, que não só é multimilenar, mas em última análise é eterno, não há produção artística e cultural que possa ser considerada imune à presença e à atualidade deste conflito”. (Losurdo 2004a: 901-2)

dicotomia germanismo-socratismo. E não podia ser diversamente: socratismo é sinónimo de judaísmo” (*ibidem*).

Comparando o escrito de Nietzsche com a obra *O Judaísmo na Música* de Richard Wagner, Losurdo observa que as descrições nietzschianas do Socratismo — abstrato, separado dum solo nativo, de instintos populares e de mitos — correspondem basicamente à descrição wagneriana do judeu moderno, em especial na versão educada (*ibidem*: 117). A oposição Alemão-Judeu que está subjacente a *O Anel dos Nibelungos* é reproduzida n’*A Origem da Tragédia* enquanto antítese entre o socratismo (judeu) e o espírito trágico dionisiaco, que a Alemanha teria herdado da Grécia pré-socrática (*ibidem*: 124). É certo que, nas suas publicações, Nietzsche acatou a recomendação de Cosima Wagner relativa a “não mencionar os Judeus... particularmente não *en passant*”, mas nos seus fragmentos não publicados identifica o Socratismo com a “moderna imprensa judaica” (*cit. in* Rehmann 2007: 5; cf. *ibidem*: 15, Campioni 2009). O próprio termo “otimismo”, aliás geralmente usado na versão composta e depreciativa de “otimismo superficial”, denota na sua obra simultaneamente o espírito do iluminismo francês e do judaísmo (Losurdo 2004a: 125-6), o “judaísmo sinónimo de civilização” (*ibidem*: 126). Por contraste com o caso francês, e segundo o Nietzsche deste período, deveria ser considerado afortunado o facto de a autêntica cultura alemã ter fundamentalmente permanecido livre deste género de contaminações, as quais, a prazo comprometeram a França:

Dever-se-ia dolorosamente desesperar também da nossa essência alemã, se aquela [influência judaizante] estivesse já inextricavelmente ligada à sua cultura, na verdade se estivesse identificada com ela, da mesma forma como, para nossa horrorizada surpresa, podemos observar com a França civilizada; e aquilo que durante muito tempo foi a vantagem da França e a causa da sua esmagadora hegemonia, precisamente aquela unidade de povo e de cultura, poderia levar-nos, à vista disso, a reconhecer como uma fortuna o facto de que a nossa discutível cultura não tenha nada a ver com o nobre núcleo do carácter do nosso povo. (*A Origem da Tragédia*, *cit. in* Losurdo 2004a: 126; cf. Nietzsche 1992: 136)

I. 2. Uma leitura sobrepolitizada?

Quanto a periodizações, e em termos gerais, pode dizer-se que Losurdo segue a tradicional divisão tripartida da obra de Nietzsche entre: um período inicial marcadamente influenciado por Schopenhauer e Wagner e centrado n’*A Origem da Tragédia*, de 1872; um período intermédio “iluminista”, no qual escreve entre outras a obra *Humano, Demasiado Humano*, de 1876; e um período tardio, integrando *Assim Falou Zaratustra*, de 1883, *Para além do Bem e do Mal*, de 1886, *A Genealogia da Moral*, de 1887, *Ecce Homo*, escrito em 1888, e *O Anti-*

Cristo, de 1888-9. Todavia, Losurdo acrescenta a este esquema uma subdivisão do primeiro período em dois, nomeadamente um populista, influenciado por Wagner, e um período subsequente de desapontamento e renúncia. Na verdade, aquando da fundação do Segundo Império alemão, em 1872, Nietzsche combateu afincadamente pela primazia no direito de definição do que seria o próprio “espírito alemão”, o qual, segundo reclamava, teria as suas fontes na Grécia pré-socrática. Relativamente ao populismo de Wagner, participou de facto na verdadeira competição ideológica então ocorrida neste contexto entre diversas genealogias míticas, ou mitologias relativas às origens: estritamente germânicas, germano-cristãs, greco-alemãs, alemãs-luteranas, indo-europeias ou arianas. Aconteceu, porém, que a mitologia greco-alemã, apesar da tentativa de Nietzsche de a ligar aos mitos indo-europeus/arianos, acabou por não prevalecer, especialmente em face do modelo alemão-luterano, ou alemão-protestante (cf. Losurdo 2004a: 141, 232, 283). De acordo com o italiano, a segunda e a terceira das *Considerações Intempestivas* (ambas de 1874) marcam um período em que Nietzsche se separou desapontado da política de Bismarck, que se lhe afigurava incapaz de conter as “ideias modernas” da democracia, e acima de tudo a maré ascendente do movimento sindical (*ibidem*: 366). Neste quadro, Nietzsche apresenta-se a si mesmo cada vez mais enquanto “rebelde solitário”, que teria rompido com a *Volks-gemeinschaft*, ou “comunidade popular” alemã, à qual Wagner e Treitschke insistiam em celebrar (*ibidem*: 228, 232).

As preocupações e o horizonte de referências políticas de Nietzsche não são, porém, apenas os seus contemporâneos, recuando de imediato pelo menos à época da revolução francesa. O fim da Antiguidade grega e aquilo que é representado como o seu suicídio opera, neste âmbito, sobretudo como metáfora do fim do Antigo Regime e da passagem para a época moderna. As suas meditações evocam claramente, em muitos aspetos, as dos pensadores reacionários do século XIX. A condenação de Sócrates a título de “fanático da lógica”, por exemplo, ecoa diretamente o requisitório de Taine contra os protagonistas de revolução francesa enquanto *fanatiques de la logique* (cf. Collin s. d.: 2). A relação de Nietzsche com a civilização grega não é, portanto, primordialmente estética ou metafísica, mas antes de mais política. Ela liga-se ao facto de o jovem Nietzsche estar, repete-se, de início muito próximo da corrente dita “nacional-liberal” alemã, a qual é violentamente francófoba: nacional porque defensora da superioridade e da autenticidade alemãs, liberal porque profundamente desconfiada do desenvolvimento moderno do Estado. Sabe-se igualmente que o tema da Alemanha enquanto herdeira da Grécia desempenhou um papel importante na obra de variadíssimos artistas e filósofos alemães durante a viragem de século e na primeira metade do século XX, pelo menos até Heidegger. Daqui derivou o inicial entusiasmo de Nietzsche pelo II

Império alemão, chamado a destruir a pretensa “visão otimista” do mundo. Neste contexto, e conforme já aludido, deve sublinhar-se enquanto elemento importante desta primeira fase do seu pensamento a forte componente judeófoba. A fundação do II Império alemão faz reviver os mitos genealógicos. O que unifica estes, tal como se verifica em Wagner, é a oposição postulada do “espírito alemão” ao “espírito judeu”. Os teutómanos que celebram a missão cristã da Alemanha inclinam-se assim para a “de-judaização” do cristianismo, de modo a poderem transformar este numa espécie de religião nacional alemã (Losurdo 2004a: 166). A mitologia ariana opõe a comunidade dos povos indo-europeus, Grécia incluída, à barbárie asiática à qual pertence a Judeia. É essa a razão principal dos ataques dirigidos por Nietzsche a David Strauss, o qual já desde *A Vida de Jesus* procede a uma leitura simpatizante do judaísmo:

Traço dominante no pensamento de Nietzsche neste período é evidentemente o antissemitismo ou mais exatamente a judeofobia de Wagner — a distinção estabelecida por Pierre-André Taguieff importa pouco nesta etapa. É a própria linguagem de Strauss que é colocada sob acusação, dado que ela introduz no idioma alemão impropriedades e erros de sintaxe que ameaçam a pureza deste. Nietzsche reconhece que Strauss não escreve «como os mais infames corruptores da língua alemã, a saber os hegelianos e a sua disforme posteridade» (Primeira *Intempestiva*, §12 [cf. Nietzsche 1997: 54]). Mas é mesmo assim imperativo inscrever os seus pecados num «livro negro», dado «que aquele que pecou contra a língua alemã profanou o mistério da nossa germanidade; somente a nossa língua, como por efeito dum encanto metafísico, pôde salvar o espírito alemão, salvando-se ela própria para além de todas as mudanças e de todas as misturas de costumes e de nacionalidades. Também só ela pode garantir a sobrevivência futura deste espírito, caso não venha a sucumbir entre as mãos infames do tempo presente» (*ibidem*). A falta de sentido da língua imputada a Strauss conduz Nietzsche a insinuar que aquele tem origens mais judaicas do que alemãs. Com precisão, Losurdo mostra como, no detalhe, se encontram no texto de Nietzsche desta época todos os temas do antissemitismo que vai fustigar a Europa, a França (o grande best-seller das livrarias de finais do século XIX é *La France Juive*, de Drumont) tanto como a Alemanha, e que servirá como um dos ingredientes do nazismo. (Collin s. d.: 3)

Mais uma vez, porém, este tipo de empreendimentos deve ser contextualizado, de modo a evitar sugestões seja de estrita especificidade alemã, seja mesmo de pretensa especificidade “franco-alemã”. Também no Portugal de finais do século XIX um autor como, por exemplo, Oliveira Martins, aliás numa toada em vários pontos convergente com a do primeiro Nietzsche, apontava conscientemente a proclamada de-judaização do cristianismo como caminho a seguir: “A eliminação das ideias orientais [judaicas ou egípcias] do seio do Cristianismo” (*cit. in* Graça 2005: 48, nota 11; *idem* 2012: 23, nota 10) constituiria assim a tarefa fundamental, no âmbito da grande reforma religiosa a levar a cabo na sua época, e na generalidade dos países “arianos” (cf. *idem* 2005: 37 e segs.; *idem* 2012: 9 e segs.).

Entretanto, repete-se, depois de ter colocado muitas esperanças no II Império, Nietzsche vai rapidamente encontrar, na evolução real deste, vários motivos de inquietude. À medida que o Estado desenvolve a instrução pública, ele vê nesse alargamento um rebaixamento da cultura: “Para que é que o Estado tem necessidade deste excesso de estabelecimentos de cultura? Porquê esta cultura popular, esta educação baseada numa tão grande escala? Porque se tem aversão ao autêntico espírito alemão, porque se receia a natureza aristocrática da verdadeira cultura” (*cit. in* Collin s. d.: 4). Trata-se dum texto muito revelador: a rotura a que Nietzsche procede com a “comunidade popular” alemã, a qual será uma rotura com Wagner e que o conduzirá a uma reavaliação radical da cultura francesa, por exemplo, não é assim a expressão duma qualquer “viragem progressista”, ao contrário do que é frequentemente defendido por comentadores mais recentes (*cf. ibidem*). Bem pelo contrário, ela releva da constituição dum temperamento reacionário — ou, quanto a alguns aspetos, “revolucionário conservador” — muito particular e muito consciente de si próprio. Nietzsche vai verdadeiramente tornar-se o “rebelde aristocrático”: a Alemanha real tornou-se desprezível dado ter renunciado à defesa da autenticidade alemã, tendo-se finalmente colocado na mesma via que a Inglaterra e França. Nietzsche vai doravante representar-se enquanto “europeu”, vai preocupar-se com o futuro da Europa, revendo as suas apreciações anteriores, rompendo com o nacionalismo alemão e reorganizando o seu pensamento em torno da defesa da tradição e da superioridade europeias. Richard Wagner não compreende a apostasia do seu ex-discípulo, procurando por isso simples explicações na psicologia, mas Domenico Losurdo propõe pelo contrário que nos concentremos na maneira de filosofar de Nietzsche:

Não se pode iludir a presença constante e o peso da história e da realidade política. Como podia ele permanecer indiferente face àquilo que aos seus olhos aparecia, e não sem razão, como uma viragem epocal? O país dos pensadores e dos poetas está agora na frente do desenvolvimento capitalista; tinha-se afirmado como porta-estandarte da luta contra a revolução e agora promove-a no país derrotado; tinha-se apresentado como o seu antídoto e agora exprime-a plenamente e até mesmo nos seus aspetos mais repugnantes. (Losurdo 2004a: 281)

É porque ele se considera um filósofo “rigoroso” e por “honestidade intelectual” que Nietzsche se vê impossibilitado de seguir a via de Treitschke e de Wagner, o primeiro tornando-se historiador oficial do novo regime, o segundo seu músico oficial. Dito de outro modo, o que explica a viragem de Nietzsche é a fidelidade a uma certa atitude moral e intelectual. E é precisamente esta fidelidade que o induz a aproximar-se do “iluminismo contrarrevolucionário”, isto é, essencialmente de pensadores como Voltaire e os “moralistas” franceses.

Em simultâneo, e isso constitui só por si um traço bem interessante, Losurdo sublinha também o que considera ser o fundo liberal do pensamento de Nietzsche. É todavia necessário precisar, descodificando este termo. O liberalismo atribuído a Nietzsche, garante Denis Collin (*ibidem*: 5), tem pouco a ver com o liberalismo político clássico, mas sobretudo com aquela variedade de liberalismo conservador que retira toda a sua energia da oposição à revolução francesa. Trata-se antes de mais dum liberalismo económico, o qual desconfia profundamente da intervenção do Estado, dado que este último, sob a pressão popular, pode mostrar-se inclinado a tomar medidas igualitárias ou, pelo menos, de apoio aos mais desfavorecidos. É essa a razão que torna Nietzsche inclinado para as declarações “anti-estatistas”, isto é, precisamente aquelas que vieram depois a contribuir para a criação da imagem do Nietzsche pretensamente “esquerdista”, mas de qualquer forma muito desconfiado em matéria de democracia política e ferozmente hostil ao sufrágio popular.

Em todo o caso, é sem dúvida um aspeto importante da investigação de Losurdo o respeitante à diferenciação estabelecida entre as diversas fases do pensamento nietzschiano. De fato, na fase “esclarecida” ou “iluminista” encontram-se profundamente reformulados vários posicionamentos da fase anterior: Nietzsche rompe com o germanismo e torna-se assim também adversário da reforma luterana, à qual substitui por uma orientação virada para a cultura renascentista (Losurdo 2004a: 239 e segs.). Contra o nacionalismo, assume a posição de defesa dum cosmopolitismo europeu, no âmbito do qual a “Europa”, enquanto conceito cultural, deverá abranger também a “pátria filha” (“*Tochterland*”) que são os Estados Unidos da América, embora não a Rússia (*ibidem*: 334 e segs.). No interior da Europa, a França deve desempenhar o papel principal, estando a sua natureza “bem mais próxima” dos gregos do que a dos alemães (*ibidem*: 248). Entre outras coisas, constitui uma novidade a avaliação positiva dos judeus, aos quais Nietzsche atribui agora um papel de vanguarda na criação da Europa. Eles defenderiam a Europa frente à Ásia, e assim supostamente contribuiriam, contra o cristianismo “orientalizante”, para “ocidentalizar sempre o Ocidente”; ou seja, para tornar “a tarefa e a história da Europa uma continuação da grega” (*cit. in* Rehmann s. d. I: 2)⁶.

⁶ “Para permitir uma melhor compreensão da posição de Nietzsche, Losurdo introduz a distinção analítica entre racialização «horizontal» e «transversal» O significado torna-se claro ... quando Losurdo descreve a visão do Nietzsche tardio acerca do judaísmo enquanto parte dum conflito social que atravessa «transversalmente» quer o mundo greco-romano quer o moderno O termo refere-se diretamente ao antagonismo social quer da sociedade antiga quer da moderna sociedade de classes. Se o racismo «horizontal» racializa as diferenças entre povos e nações, a abordagem «transversal» de Nietzsche consiste numa imediata racialização das classes inferiores, correspondendo à teoria da guerra civil internacional A racialização das classes inferiores por parte de Nietzsche não pode ser explicada por um *Sonderweg* alemão, estando antes alinhada com tendências racistas do liberalismo dos primórdios (como Locke, Mandeville ou Constant), as quais emergem regularmente durante as crises sociais. A abordagem de Losurdo também ajuda ... a compreender o paradoxo dum «nietzschianismo judeu», o qual é frequentemente

Esta percepção alterada (e agora depreciativa) de Nietzsche relativamente à Alemanha e ao seu papel deve entretanto ser devidamente contextualizada, por forma a evitar mal-entendidos. Do ponto de vista dos próprios autores alemães aceitando o quadro de fundo do filo-helenismo podia evidentemente existir quem, ainda assim, achasse a Alemanha do seu tempo indigna desse pretensso papel, como neste período veio realmente a ser o caso com Nietzsche. A percepção negativa que agora Nietzsche nos propõe da Alemanha repercute, de resto, em variadíssimos autores posteriores, como por exemplo uma comentadora britânica de início de novecentos, Eliza M. Butler, a qual subscrevia o projeto de recuperação do legado da Hélade, sim, mas acrescentando cuidadosamente que achava os alemães fundamentalmente impreparados para esse papel, atribuindo-o aliás por isso mesmo, alternativamente, aos próprios britânicos. Imitar servilmente um modelo não significa de modo nenhum tê-lo compreendido de maneira adequada. Assim, e de acordo com Butler, se é verdade que “a Grécia «modificou profundamente as tendências da civilização moderna, a Alemanha é o supremo exemplo da sua tirania espiritual».” (Peacock 2006: 100). De facto, globalmente falando, “o Helenismo exerceu uma influência sumamente sinistra na literatura e na cultura alemãs. Os alemães «imitaram os gregos mais servilmente, estiveram mais intensamente obcecados por eles e assimilaram-nos menos do que qualquer outra raça».” (*ibidem*)⁷.

Entretanto, e naturalmente, nem tudo sofre uma inversão na mundivisão de Nietzsche. A sua viragem favorável ao Renascimento ocorre juntamente com a intenção de libertar este último das suas ligações históricas à Revolução Francesa. Quanto a isso, Nietzsche alia-se ao “sentimento contrarrevolucionário” de Voltaire contra Jean-Jacques Rousseau, cujo mito do

usado como utensílio para denegrir qualquer tentativa para associar Nietzsche ao antissemitismo. De facto, Nietzsche também apela aos altos estratos do judaísmo para se definirem enquanto «amos», livrando-se dos traços «servis» da sua tradição Por outro lado, a fusão «transversal» de racismo e de segregação classista aristocrática tinha de entrar em conflito com as principais tendências antissemitas de finais do século XIX. «Se o racismo consistisse apenas na naturalização de nações e de diferenças nacionais, seria difícil encontrar um filósofo mais afastado do racismo do que Nietzsche, pelo menos quanto à Europa» [Losurdo 2004a: 828]. Dado que não é esse o caso, a questão da quota-parte de Nietzsche nos ascendentes do fascismo não está de todo fora da agenda” (Rehmann 2007: 15).

⁷ Os ziguezagues e a flutuação das posições dos diversos países e grupos nacionais ou étnicos, deve acrescentar-se, não se limitam aos já referidos a respeito da Alemanha e dos judeus. Mais tarde, a Rússia czarista será incorporada no grupo dos favoritos do filósofo alemão, sendo “Nietzsche a contrapor a atenção e a simpatia que lhe reservou a aristocracia russa ao silêncio e à hostilidade que na Alemanha circundam a sua obra. O filósofo exprime-se em termos eufóricos pelo facto de os seus livros serem acolhidos com favor pelos círculos e pelas «pessoas de bom gosto da sociedade russa» ..., as quais se revelam bem superiores, no plano cultural e político, à nobreza e ao público alemães. São Petersburgo é uma das cidades em que o teórico do radicalismo aristocrático é compreendido e apreciado por numerosos leitores: «Todas as inteligências procuradas, caracteres provados, educados nas altas posições e nos altos deveres», de facto «verdadeiros, autênticos génios» É somente com os «franceses e russos mais ricos de espírito» que Nietzsche experimenta afinidade Em Nice, o filósofo parece também ele esperar a chegada da «imperatriz russa» e entretanto exulta pela presença do «herdeiro russo ao trono» ..., portanto o futuro Nicolau II, que quanto a antissemitismo não era decerto menos zeloso que Guilherme III!” (Losurdo 2004a: 601).

homem bom constituiria o alegado fundamento do “fanatismo moral” dos revolucionários (Losurdo 2004a: 291). Através do seu estudo Losurdo procura mostrar que o “iluminismo moral” do Nietzsche da fase intermediária se vira principalmente contra duas posições complementares: em primeiro lugar, contra as exigências de justiça das classes subalternas; em segundo lugar, contra a “religião da compaixão” enquanto resposta correspondente das camadas sociais superiores (*ibidem*: 285 e segs.). As tendências contestatárias associadas ao discurso popular da justiça baseiam-se não apenas em Rousseau e nos jacobinos, mas também no socialismo, o qual mete “a palavra «justiça», como um prego, na cabeça das massas semialfabetizadas” (*cit. in* Rehmann 2007: 8).

O facto de Nietzsche procurar submeter as representações da vida quotidiana a uma “dissecção psicológica” é, hoje em dia, constantemente louvado pelos seus admiradores enquanto evidência de refinada crítica metafísica e moral. Na maioria dos casos, porém, essa trajetória conduz na sua obra a uma posição próxima da exaltação do mero egoísmo privado: aquilo que aparece espontaneamente para os não esclarecidos como justiça, virtude, altruísmo e compaixão, seria, segundo se argumenta, apenas a manifestação de amor-próprio, de egoísmo, de vaidade e do “desejo de possuir”. Mais amplamente ainda, regista Losurdo, já no século XX Ernst Bloch, invocando Kant e a tradição do socialismo neokantiano, escreverá que “o socialismo é aquilo a que até agora se almejou inutilmente sob o nome de moral” (*cit. in* 2004a: 307). Tal como do lado dos movimentos socialistas se observava assim um intenso *páthos* moral, correlativamente, do lado dos seus adversários e a começar pela França, a tendência era para a pose de *moralistes*, ou analistas e dissecadores dos “sentimentos morais”. Para Nietzsche, existiria “o risco de que, fazendo apelo à justiça e assumindo-se como intérpretes duma superior consciência moral, os revolucionários e os miseráveis consigam eficácia na sua luta pela igualdade e a homologação” (*ibidem*: 309). Dessa forma, aqueles “conferem e conferem-se a «boa consciência» (*gutes Gewissen*) necessária «para o pérfido jogo que devem jogar».” (*ibidem*). Era sobretudo este, o contexto em que Nietzsche podia pretender posar enquanto Montaigne. E todavia, sublinha agora cuidadosamente Losurdo, nesta variedade de subscrição do programa dos *moralistes*, neste iluminismo que é, quanto a aspetos fundamentais, um iluminismo “invertido”, existe um traço de certo modo postiço. No reenvio a Montaigne há um inegável elemento forçado:

Se Montaigne se presta a demolir a boa consciência dos *conquistadores*, em Nietzsche o evidenciar do lado negro da alma humana tem na mira a boa consciência do movimento revolucionário e socialista. Em Montaigne a crítica do antropocentrismo resulta estreitamente interligada à denúncia do etnocentrismo da Europa da conquista e das guerras de religião, em Nietzsche aquela crítica está em vez disso

entreligada à denúncia da Europa das revoluções e da proclamação dos direitos do homem. Não por acaso, os anos do encontro com os grandes moralistas são também os anos nos quais se manifesta plenamente nele a autoconsciência europeia. Deve acrescentar-se que também o antidogmatismo e o ceticismo assumem nos dois casos funções diversas: é somente em Nietzsche que eles se configuram univocamente como posição de irrisão nos confrontos com as aspirações ou os sonhos de resgate das classes subalternas ou dos povos coloniais. (*ibidem*: 310)

Diversamente de outros investigadores da obra de Nietzsche, entretanto, Losurdo situa a passagem para a última fase do pensamento de Nietzsche não na altura da preparação de *Assim Falou Zaratustra* (1883), mas durante a redação d'*A Gaia Ciência*, isto é, antes de 1882. A essa segmentação cronológica antecipada, e segundo argumenta Rehmann (2007: 8-9), pode-se contrapor o fato de que o rompimento com Lou Andreas-Salomé e Paul Rée, o qual é pleno de consequências biográficas, bem como o abandono de Espinosa com isso relacionado, só ocorreram por volta do final de 1882. Para fundamentar a sua posição, Losurdo (2004a: 346 e segs.) menciona o discurso de Guilherme I no Reichstag a 17 de Novembro de 1881, no qual o Kaiser anuncia, em nome da “dignidade” do trabalho e do trabalhador, leis sociais radicais. Perante as concessões sociopolíticas do governo de Bismarck, assistiríamos deste modo a uma resposta de Nietzsche (*ibidem*: 350 e segs., 367 e segs., 375 e segs.; quanto à posição de Nietzsche acerca do tema da “dignidade do trabalho”, cf. Nietzsche 1911: 4-5), com o seu projeto reacionário-aristocrático visando “cultivar” uma nova elite “reforçada militarmente” na época industrial e caracterizada pelas formas nobres duma “raça superior”. A principal novidade residiria, neste âmbito, na inclinação para uma solução política cesarista capaz de se libertar dos atilhos parlamentares (cf. Losurdo 2004a: 384 e segs.).

Losurdo compõe assim, pouco a pouco, o retrato de um Nietzsche que discorre enquanto dirigente partidário e que, inspirado pelo exemplo dos jesuítas na Contra-Reforma, pretende fundar um “partido de luta” (*ibidem*: 377). Proclama-se deste modo, tal como já antes notámos (*vide supra*, I. 1.), um novo “partido da vida”, “forte o suficiente para praticar a grande política”, o qual visaria o “cultivo superior da vida”, bem como a “desapiedada eliminação de tudo o que fosse degenerado e parasitário”. Nietzsche coloca-se frontalmente não apenas contra o socialismo e a democracia: rompe também em boa verdade com o liberalismo e com o conservadorismo, ou pelo menos o liberalismo e o conservadorismo *mainstream*, na medida em que professa um anticonformismo decidido, correspondente à dessacralização das tradições religiosas e políticas vigentes.

Quanto a este aspeto do pensamento de Nietzsche, sublinha Rehmann, deve entretanto destacar-se que o “espírito livre” por si proclamado se distingue claramente de qualquer atitude

de “liberalidade”, a qual na Alemanha era tradicionalmente reivindicada pela esquerda política. Os aparentes pontos de contacto no discurso de ambos os “extremos” do espectro político, os quais tinham levado por exemplo Jürgen Habermas a condenar tanto Nietzsche como também (simetricamente) Theodor Adorno e Max Horkheimer enquanto “críticos da ideologia” radicais que questionavam as “conquistas da racionalização ocidental” devem, portanto, ser considerados como associações meramente superficiais. Por contraste com essa atitude, Losurdo procede a um preciso e precioso trabalho de esclarecimento, confrontando a crítica da ideologia operada por Nietzsche com aquela a que procede o jovem Marx: “Nietzsche separa as «flores imaginárias das correntes» não para que o homem se livre destas, mas para que «carregue as correntes sem fantasia e sem consolo» Dito de outra maneira: Nietzsche exerce com sagacidade própria uma radical «crítica afirmativa da ideologia da dominação»” (Rehmann s. d. I: 4; cf. Losurdo 2004a: 455-60)⁸.

A boa fundamentação filológica e teórica do livro de Losurdo, comenta Rehmann, torna-se sobretudo óbvia logo que se procede a uma comparação entre aquele e a produção académica hoje em dia prevalecente relativa a Nietzsche, a qual sistemática, pressurosa e antecipadamente nos garante que termos como “aristocracia”, “ralé”, “guerra”, “aniquilação” e outros afins não devem nunca ser entendidos literalmente, tendo em conta que o seu assunto são antes os “valores mais elevados”, as “verdades mais profundas” ou o “alegre jogo” de tudo isso. Pelo contrário, Losurdo, considerando de forma atenta os materiais, desvenda pacientemente as ligações entre os diversos textos, e destes com os contextos políticos, submetendo as suas descobertas empíricas a reflexão teórica. Ainda assim, é necessário considerar as limitações específicas desta abordagem, aliás resultantes das próprias “frentes” definidas pela intervenção. O italiano opõe-se antes do mais a uma abordagem que, a pretexto de resgatar Nietzsche enquanto “filósofo puro”, na verdade tende a degradá-lo a simples “idiota apolítico”, de resto analogamente ao que o próprio Nietzsche fizera com Jesus de Nazaré. Todavia, ao combater essa caricatura Losurdo tende, por vezes, a torcer demasiado a vara da direção oposta: de facto, e a fazer fé no seu escrito, em cada período da sua filosofia Nietzsche

⁸ Neste contexto, Losurdo sublinha outrossim a diferença estabelecida por Antonio Gramsci entre um pretenso sarcasmo “progressista”, “criador” e procurando conferir uma nova forma ao “núcleo vivo” da ideologia criticada, e um sarcasmo “de direita”, o qual seria “sempre «negativo», cético e destrutivo, não apenas em relação à «forma» contingente, mas também a qualquer conteúdo «humano» de todo o sentimento e das representações envolvendo a crença” (*cit. in* Losurdo 2004a: 536). Em suma, quando Nietzsche representa o “aristocratismo radical” com o gesto de um “anarquismo” radical. O seu projeto consiste em, para poder destruir o movimento revolucionário, lhe arrancar a bandeira da liberdade e do atrevimento, ou da “falta de escrúpulos de espírito” (*ibidem*: 373 e segs.).

seria completamente coerente, captando plenamente as diversas configurações políticas que lhe foram contemporâneas. Ora, como contrapõe Rehmann, há algo de *démodée* na abordagem nietzschiana já mesmo na altura em que ela é proposta, o que obviamente obsta a que se considere esta atitude como plenamente política. Se se compreende que, para ser “autêntico” e “profundo”, Nietzsche tem também de ser “inatural”, a verdade é que isso tende a colocar alguns problemas à plenitude propriamente “política” da sua intervenção:

Pode-se objetar a isso que já no seu tempo se tinha tornado evidente que uma estratégia contrarrevolucionária que apostasse irrestritamente no antigo modelo de *apartheid* social, opondo-se por isso à integração empresarial da social-democracia e dos sindicatos, constituía do ponto de vista da elite política um anacronismo. Pouco tempo depois, Max Weber e outros reformadores sociais apostavam num compromisso classista envolvendo uma “aristocracia operária” (o termo usado é aqui o de Weber, não o de Lenine), a qual mais tarde viria a constituir-se em eixo social principal durante a fase Fordista do desenvolvimento capitalista. (Rehmann 2007: 7)

Na verdade, o facto de Losurdo considerar assumidamente Nietzsche como filósofo *totus politicus*, se por um lado ajuda a revelar determinantes significativas, arrisca-se também a provocar o deslocamento para uma sobrepolitização que pode obnubilar um largo espectro de dinâmicas psicológicas e ideológicas todavia muito interessante. Desde logo, a ser na verdade um filósofo “totalmente político”, Nietzsche deveria ter-se sentido compelido a entrar na via do compromisso, em nome do que precisamente Max Weber veio algo mais tarde a designar por “ética da responsabilidade” (Weber 1979a: 85; cf. também Weber 1979b). Não o fez, sofrendo por isso o isolamento e a distância, ou mesmo procurando-os. Compreensivelmente, “racionalizou” também essa situação (em sentido psicológico), representando-a como voluntária e enquanto distinção, e realmente veio a otimizar quanto a alguns aspetos a produtividade potencial da mesma, expressando-se na inegável, exuberante riqueza e na singularidade ímpar da sua obra. Mas isso ocorreu, e é importante registá-lo aqui, sem dúvida à custa da dimensão propriamente política, no sentido de *imediatamente* política, da sua intervenção: política enquanto preocupada com a “verdade efetiva da coisa” e com “os homens tais como eles são”, para usar as expressões consagradas de Maquiavel, e nesse sentido irremediavelmente presa ao “aqui e agora” onde o efetivo jogo político sempre se joga.

De forma análoga, para além de tender a iludir a dimensão talvez não propriamente “inatural”, mas em todo o caso parcialmente “evasiva” e “distanciada” da filosofia de Nietzsche, a abordagem de Losurdo, e como sublinha o mesmo Rehmann (*ibidem*), faz também propender a negligenciar o impacto da crítica da moralidade de Espinosa no período “intermédio”, induzindo assim igualmente a desconsiderar a importância da viragem radical do Nietzsche tardio contra o “corroído” e “vingativo” Espinosa — a qual pode aliás ser interpretada

enquanto sintoma claro de que Nietzsche está perfeitamente consciente de que a sua própria amálgama agressiva de poder e de dominação (*Herrschaftmacht*) ao contrário do que é sustentado, por exemplo, por Deleuze, é basicamente incompatível com a *potentia agendi* de Espinosa.

Em síntese, se a leitura em registo eminentemente socio-histórico a que Losurdo procede da obra de Nietzsche se afigura uma enorme vantagem relativamente aos intérpretes meramente “metafóricos” da mesma, o enunciar desse carácter “socio-histórico” enquanto imediatamente ou propriamente “político” deixa algumas dúvidas e parece colocar alguns limites, pelo menos se a “político” dermos o entendimento estrito que é habitual. A oscilação concetual é ínsita ao empreendimento de Losurdo e de certo modo definidora deste.

I. 3. As relações de Nietzsche com o social-darwinismo

Darwin corresponde a uma outra influência sofrida por Nietzsche, cujo tratamento pode ter-se ressentido da hiperpolitização da abordagem de Losurdo. É verdade, ressalve-se desde já, que Losurdo está plenamente consciente do influxo do darwinismo no chamado período intermédio de Nietzsche: embora na primeira das *Considerações Intempestivas* tivesse desdenhado do inglês, cujas ideias de resto conhecera via David Strauss (Losurdo 2004a: 277), já em *Humano, Demasiado Humano* ele parece acolher e processar plenamente a lição de Darwin, “inserindo a história do homem na história natural” (*ibidem*: 278). Mais ainda, se Strauss chamara a atenção para várias antecipações das ideias evolucionistas em terras alemãs, o Nietzsche de *A Gaia Ciência* argumenta mesmo, e de forma análoga, que Hegel “ousou ensinar que os conceitos de espécie se desenvolvem um a partir do outro”, e neste sentido “sem Hegel não teria havido Darwin” (*cit. in ibidem*). Depois de Darwin, “com o qual o Nietzsche do período intermédio mede forças, dizer história significa também dizer natureza, a qual reenvia por sua vez à ciência: «a filosofia histórica [...] não é de facto pensável separada das ciências naturais, e constitui o mais recente de todos os métodos filosóficos».” (*ibidem*: 300). A partir desse ponto, a filosofia de Kant resulta de todo em todo obsoleta (*ibidem*), e mais amplamente ainda todos os ideais direta ou remotamente inspirados pela revolução francesa: “A crítica do antropocentrismo (e dos direitos do homem enquanto tal) é agora muito mais ágil: é possível identificar e liquidar os pressupostos teleológicos e teológicos da teoria revolucionária. A reivindicação da felicidade para todos é avançada em última análise em nome da justiça e da moral. Mas em que é que, exatamente, a moral se diferencia da «astrologia»?” (*ibidem*: 301).

Losurdo regista também perfeitamente o carácter problemático da ligação a Darwin: “O tema do *pólemos*, do *bellum*, da guerra, do *ágon*, da luta é omnipresente na obra de Nietzsche. E

todavia, aos olhos do autor de *Ecce Homo*, a juntar o seu pensamento ao social-darwinismo podem estar apenas «doutas cavalgadas».” (*ibidem*: 748). A ele, tal como por exemplo a Galton, ou mesmo ainda mais, preocupa-o a eventual sobrevivência dos *menos aptos*, a qual, resultado de alterações culturais sobretudo recentes, poderá sobremaneira obstar ao apuramento da espécie, constituindo-se em fator de degenerescência (*ibidem*: 778). Deste modo, não é que Nietzsche rejeite a carga potencialmente (e não raro efetivamente) violenta, e mesmo “exterminacionista”, de muitas das ideias social-darwinianas. Quando, por exemplo, elogia n’O *Anti-Cristo* o sentimento de poder, conclui: “Os fracos e os falhados perecerão: primeiro princípio do *nosso* amor do homem. E ser-lhes-á prestada quanto a isso toda a assistência possível” (cit. *in* Rehmann 2009: 11; cf. Nietzsche 1978: 14). Todavia, e nisso ao contrário de vários outros autores seus contemporâneos, como Spencer, Galton, Lapouge, Le Bon, Tille, Pareto, Sumner e tantos outros, os quais partilhavam uma boa medida da sua atitude de princípio, tendo por isso assumido posições explicitamente social-darwinianas, realmente Nietzsche mantém uma distância considerável em relação ao conjunto deste filão doutrinário.

As razões para isso justificam que desviemos momentaneamente a atenção da obra de Losurdo. “Entre as ideias sociais-darwinistas havia um programa político”, regista por exemplo Daniel C. Dennett: “os esforços ... para proporcionar alimentos aos membros mais desfavorecidos da sociedade eram contraproducentes; esses esforços permitiam que eles se replicassem quando a natureza sensatamente não o permitia. São ideias abomináveis mas não foram o principal alvo da crítica de Nietzsche” (Dennett 2000: 464). Aliás, e para sermos agora mais exatos, estas ideias *não foram de todo* alvo da crítica de Nietzsche. O fulcro do assunto está alhures.

Para a generalidade dos autores sociais-darwinistas, Herbert Spencer e William Graham Sumner antes de todos, na apresentação a que Pat Shipman procede deste feixe de temas, o único papel justificável para os poderes públicos era na verdade o de defensores “da propriedade dos homens e da honra das mulheres. A seleção natural podia ser dura, mas era justa, pensava Sumner, que um dia chegou a dizer com graça que a única alternativa para a sobrevivência dos mais aptos era a sobrevivência dos *menos aptos*. A competição era gloriosa e a nova salvação melhoraria a sorte de todos” (Shipman 1996: 100). Ora bem, precisamente este grande medo de que a evolução pudesse de facto vir a traduzir-se no triunfo evolutivo não dos mais aptos, mas dos *menos aptos*, gozou por estes anos duma enorme divulgação entre os meios académicos, sendo por via de regra considerada como academicamente respeitável e muito sensata. Foi esse o contexto em que Francis Galton expos as suas ideias relativas à célebre

“curva de sino”, correspondente à distribuição estatística dita normal, ou “gaussiana”⁹, e à eugenia. Deste modo, não havendo restrições à reprodução dos indivíduos pertencentes aos vários decis, a tendência seria para que as melhores qualidades tendessem a ficar submersas por uma tendência geral de refluxo para os valores médios, ou próximos deles. Haveria, em suma, que proceder a um conjunto de arranjos, genericamente designados por “eugenia”, visando promover deliberadamente a reprodução dos segmentos “melhores” da população global, aliás tendencialmente de forma tão homogêmica quanto possível, de modo a permitir o progressivo “apuramento” intergeracional (e de acordo com as práticas da nobreza tradicional, a qual todavia registava infelizmente uma clara tendência para ritmos reprodutivos sistematicamente inferiores aos médios), em simultâneo inibindo ou mesmo vedando a reprodução dos segmentos “mais desfavorecidos”. O programa de Galton teve um enorme sucesso, antes de mais no próprio Reino Unido. Tal como *cum grano salis* resume Pat Shipman: “Os conceitos estatísticos eram difíceis para as pessoas médias, mas isso não foi um obstáculo para ele e talvez até lhe tenha aumentado a reputação de homem culto e brilhante. Longe de ficar descreditada como racista ou elitista, a eugenia de Galton passou a ser uma coisa altamente respeitável e ele foi feito cavaleiro em 1909” (*ibidem*: 105).

Sem embargo de tudo isto, e da afinidade que genericamente pudesse nutrir por um programa com estas características ou análogas, a verdade porém é que Nietzsche não foi um autor social-darwinista em sentido estrito. A razão deste afastamento não residiu *de todo* na recusa deste programa pelas razões que hoje em dia no-lo tornam mais facilmente discutível, e em particular moralmente repreensível, mas antes de mais numa divergência eminentemente filosófica, relativa à teleologia “otimista” que, segundo lhe parecia, era prevalecente nos meios sociais-darwinistas. Tal como Daniel Dennett esclarece: “O principal alvo das críticas de Nietzsche foi a ingenuidade histórica dos sociais-darwinistas ... o seu otimismo panglossiano sobre a pronta adaptabilidade da razão humana (ou Prudência) à Moral. Nietzsche encarava a complacência deles como parte da sua herança de «psicólogos ingleses» — descendentes

⁹ “Uma curva de sino gaussiana é uma representação em gráfico dentro de uma população de qualquer tipo de traço métrico ou mensurável, como o comprimento do pé ou a largura da cabeça. Alguns serão pequenos, outros grandes, e a grande maioria ficará no meio, formando a corcova da curva. A característica mais importante da curva de sino é que a distribuição das medidas cai simetricamente de cada lado do valor médio. A simetria e previsibilidade da forma da curva ... torna possível descrever estatisticamente o padrão de desvio da média, utilizando uma medida conhecida por desvio uniforme. Por definição, oitenta e três por cento de todos os indivíduos medidos estão dentro de um desvio normal da média. As duas caudas da curva representam indivíduos que são cada vez mais extremos — por exemplo, que têm pés compridos ou muito curtos. E Galton acreditava que a distribuição do génio ou do talento entre os seres humanos seguia uma curva gaussiana, tal como o peso das sementes das ervilhas-de-cheiro (dados sobre os quais experimentara o princípio).” (Shipman 1996: 104).

intelectuais de Hume” (Dennett 2000: 464). A evolução da moral não teria sido orientada para uma finalidade, ao contrário da visão redutora que disso teriam os “psicólogos ingleses”, para os quais o móbil profundo seria aliás não apenas simples, mas também algo de obscuro e fundamentalmente vil, residindo

... precisamente no ponto em que o orgulho intelectual do homem menos desejaria descobri-lo (por exemplo, na *vis inertiae* do hábito, ou no esquecimento, ou numa mecânica, num rendilhado cego e fortuito de ideias ou em qualquer coisa de puramente passivo, automático, reflexo, molecular, qualquer coisa de fundamentalmente estúpido). O que será que afinal impele os psicólogos sempre nesta direção? Será um instinto para a aviltção do homem, um instinto secreto, pérfido, baixo, a si mesmo inconfessável? (*cit. in ibidem*: 464-5; cf. Nietzsche 2006a: 10)

Desta narrativa simplista e reducionista afasta-se pois Nietzsche decididamente, virando a atitude de “suspeita” dos “psicólogos ingleses” contra os próprios e tratando de fasear a transição dos seres humanos para o império das ideias e dos sentimentos morais, assinalando desde logo — e quanto a isso fundamentalmente no trilha de Hobbes, regista ainda Dennett — a importância da produção social de seres capazes de fazer promessas: “Criar um animal *que pode fazer promessas*... Não será esta precisamente a tarefa paradoxal que a natureza colocou a si própria no que respeita ao homem?” (*cit. in* Dennett 2000: 465; cf. Nietzsche 2006a: 35). Deste modo, a própria capacidade para detetar a batota, recordar as promessas quebradas e castigar os prevaricadores teve de ser incutida no cérebro dos nossos antepassados, constituindo-se assim uma sociedade na qual ainda não existia uma verdadeira organização moral, apenas uma outra, regida por estritas normas de prudência expressando a mera relação fáctica de forças. Daqui passou-se, já num segundo momento, para uma verdadeira organização moral, através duma troca ou duma inversão de posições:

O poder impunha as suas leis, ou melhor, o poder governava. As pessoas tinham conceitos de bom e mau [*bad*], mas não de bem e mal [*evil*], de certo e errado [*right and wrong*]. À semelhança de Hobbes, Nietzsche tentou contar a história de como estes últimos memes surgiram. Uma das mais ousadas ... das suas especulações é a de que os memes do bem e do mal (morais) não eram apenas permutações menores dos seus predecessores amorais; os memes *trocaram de lugar*. O que fora o *bem* (ao velho estilo) tornou-se o *mal* (ao novo estilo) e o que fora *mau* (ao velho estilo) tornou-se (moralmente) *bom* (novo estilo). Esta «transposição de valores» foi, para Nietzsche, o acontecimento-chave no nascimento da ética e ele opõe-no explicitamente à amena suposição de Herbert Spencer de que «o conceito de ‘bom’ é essencialmente idêntico ao conceito de ‘útil’, ‘adaptado a um fim’ ... ». (Dennett 2000: 466)

Tal como Dennett esclarece de seguida, a “fantástica e engenhosa história” de Nietzsche relativamente à famosa inversão de valores “desafia um resumo justo e é muitas vezes ultrajantemente desvirtuada” (*ibidem*). Tão sumariamente quanto possível, e “sem julgar da sua verdade”, pode em todo o caso dizer-se que “os «aristocratas» que governavam pela força sobre

os fracos foram astuciosamente levados (pelos «sacerdotes») a adotar os valores invertidos e esta «revolta dos escravos na moral» virou a crueldade dos fortes contra si próprios, de modo que os fortes foram manipulados, submetendo-se e civilizando-se a si próprios” (*ibidem*). Mas é, quanto a isto, decididamente conveniente escutar as palavras do próprio Nietzsche:

Porque nos sacerdotes tudo se torna mais perigoso, não só os tratamentos e as terapias, mas também o orgulho, a vingança, a perspicácia, a devassidão, o amor, a sede de dominação, a virtude, a doença E poder-se-ia acrescentar, não sem alguma justiça, que só com base nesta forma de existência do homem, *essencialmente perigosa* — a forma sacerdotal —, o homem se tornou de facto *um animal* interessante, ou seja, que só a partir daí a alma humana se tornou *profunda e malvada*, num sentido superior E estas são na verdade até hoje as duas formas fundamentais da supremacia do homem sobre o restante mundo animal. (*A Genealogia da Moral*, cit. in *ibidem*: 467; cf. Nietzsche 2006a: 16)

As narrativas de Nietzsche, comenta Dennett, “são terríveis (ao velho estilo e ao novo estilo). Contêm uma mescla de história devastadoramente aguda e fantasia sem entraves, brilhante e louca, sublime e ignóbil” (*ibidem*: 467). Todavia, mais amplamente do que o calafrio sem dúvida proporcionado por estes (reais ou apenas pretensos) vislumbres das profundas da natureza humana, torna-se entretanto digno de destaque, neste contexto, o facto de precisamente o darwinismo estar neste período sujeito a processos de apropriação (necessariamente seletiva) pela teoria social, alguma da qual fazia dele leituras tendencialmente igualitárias e exaltadoras da cooperação, em vez da apologia da seleção e da hierarquia que caracterizou o social-darwinismo *mainstream*. É o caso, entre diversos outros autores, de nomes como Piotr Kropotkin, Jean Grave e Élisée Reclus, os quais aliás sobremaneira influenciaram, a título de exemplo, aquilo que já foi designado por “rubefação libertária do darwinismo” aquando da sua receção no Portugal da viragem de século (cf. Pereira 2001: 435 e segs.).

Da generalidade destes desenvolvimentos, entendamo-nos, está consciente o próprio Losurdo. Naturalmente, a apropriação das ideias de Darwin pela teoria social é um oceano vastíssimo, inevitavelmente assumindo tonalidades muito distintas e mesmo opostas, consoante as circunstâncias particulares; e o assunto central do livro do filósofo italiano não é esse. Ainda assim, pode argumentar-se que ele não avalia talvez na sua verdadeira dimensão as polémicas do Nietzsche tardio contra o pretenso carácter “plebeu” do darwinismo (cf. Nietzsche 1974b: 291-2; 1985: 78-9)¹⁰, as quais estão aliás intimamente relacionadas com a viragem “anti-espinosista” do

¹⁰ “Uma vez mais a origem dos académicos. — O desejo de auto-preservação é o sintoma duma condição de enorme sofrimento, duma limitação do instinto verdadeiramente fundamental da vida, o qual aspira à *expansão do poder* e, nessa busca, frequentemente arrisca e até sacrifica a auto-preservação. Deveria ser considerado sintomático o facto de alguns filósofos — por exemplo, Espinosa, que era corroído [*consumed*: tuberculoso] — considerarem o instinto de auto-preservação decisivo e *terem de ver* as coisas dessa forma; pois eles eram indivíduos em condições de sofrimento extremo. Que as nossas ciências se tenham ligado tão intimamente ao dogma espinosista (mais

mesmo período (cf. Nietzsche 1968: 546-7). Uma chave para a intelecção destas reside evidentemente no inegável deslocamento “para a esquerda” — ou “rubefação”, nos termos referidos de Maria Leonor Pereira — a que a receção do darwinismo esteve aparentemente submetida neste período, o qual decerto terá contribuído para que Nietzsche se afastasse de tal “otimismo panglossiano”, inclinação que tão facilmente podia desembocar, como realmente desembocou, nas clássicas concepções do tempo histórico enquanto genérico progresso, e por essa via também explicitamente em ideias “plebeias”, isto é, igualitárias. Mas talvez a consideração mais detalhada de aspetos eminentemente “pessoais”, propriamente “biográficos”, ou ainda “psicológicos”, possa fornecer um suplemento importante em matéria de compreensão da sua trajetória intelectual.

I. 4. A importância dos aspetos psicológicos

De facto, pode aceitar-se que Losurdo defende de forma convincente as teses de que nem a rotura de Nietzsche com Wagner, nem tão-pouco o seu conceito tardio de “degenerescência”, podem ser fundamentalmente explicados por meio dum mero “reducionismo psicológico ou biográfico” (2004a: 281 e segs., 981 e segs.). Todavia, é entretanto muito discutível a conclusão que ele parece extrair, segundo a qual os pontos de viragem biográficos — trate-se do romance falhado com Lou Salomé ou das fases alternantes de doença e recuperação — são de todo em todo desmerecedores de consideração. E a isso pode-se objetar facilmente, contrapõe Rehmann de forma bastante persuasiva, que esta desconsideração tem um efeito negativo na própria análise política. Por exemplo, ela leva a perder de vista a enorme tensão, em Nietzsche, entre as diversas expressões da dor: a intensa transposição dos seus próprios sofrimentos para o discurso da filosofia, por um lado, e o ódio exterminador que ele dedica aos que sofrem e são fracos, por outro. Esta tensão, precisamente, pode constituir uma peça importante para ajudar a explicar porque é que a filosofia de Nietzsche foi tão atraente não apenas para sectores das elites reacionárias, mas também para

recentemente, e pior do que tudo, o darwinismo com a sua incompreensível doutrina unilateral da «luta pela existência») é algo que fica provavelmente a dever-se à origem da maior parte dos cientistas naturais: Quanto a isto, eles pertencem à “gente comum”, os seus antepassados eram gente pobre e indistinta, que conhecia demasiado bem e em primeira mão as dificuldades da sobrevivência. A totalidade do darwinismo inglês respira de algum modo o ar de mofo da sobrepopulação inglesa, como o cheiro do sofrimento e do atafalhamento da arraia-miúda. Mas o cientista natural devia desviar-se deste segmento; e na natureza não são condições de sofrimento que *dominam*, mas a sobreabundância e o esbanjamento, até um extremo de absurdo. A luta pela sobrevivência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida. A grande e a pequena luta giram sempre à volta da superioridade, em torno do crescimento e da expansão, acerca do poder — de acordo com a vontade de potência, que é a vontade de vida” (Nietzsche 1974b: 291-2; ver também Nietzsche 1968: 546-7; 1985: 78-9).

vários outros segmentos sociais, não raro provenientes de movimentos insurgentes e das classes plebeias:

Adorno capta um fragmento desta estrutura alienada quando descreve a apaixonada aceitação nietzschiana do destino [*amor fati*] como a atitude do prisioneiro que «não consegue impedir-se de se enamorar pela cela em que se encontra encarcerado». Uma crítica marxista da filosofia de Nietzsche não está predestinada ... a manter-se apartada de explicações psicológicas, antes pode integrá-las na sua análise das estruturas e das dinâmicas ideológicas alienadas. (Rehmann 2007: 18)

Entretanto, reconhece depois também o mesmo comentador, seria outrossim enviesado postular que a relativa desconsideração das dimensões psicológicas tenha acarretado uma interpretação ultrapolitizada da parte de Losurdo. Sobretudo nas últimas duas partes do seu livro (num total de sete), este expõe uma interessante estratégia visando captar alguns dos aspetos inicialmente excluídos da análise: “Sublinhar o carácter *totus politicus* e coerentemente reacionário do pensamento de Nietzsche não significa de facto ser indulgente para com o reducionismo e perder de vista o seu excedente teórico” (Losurdo 2004a: 935). Na verdade, e bem pelo contrário, é só precisamente destacando o seu “carácter coerentemente reacionário” (*carattere coerentemente reazionario*) que a crítica pode, segundo defende, fazer plena justiça ao “excedente teórico” (*eccedenza teorica*) contido no pensamento de Nietzsche (*ibidem*: 893, 935).

Esta última expressão, provavelmente inspirada na noção de Ernst Bloch dum “excedente utópico” (*utopischer Überschuss*), nota Rehmann (2007: 18), ajusta-se bem à crítica a que Losurdo procede. Antes de mais, com a obra de Nietzsche estamos perante uma “filologia-filosofia” motivada por uma forte paixão política que não se deixa submergir por pequenos acontecimentos particulares ao mero nível dos governos e dos partidos políticos, bem pelo contrário, almeja conscientemente, através duma muito deliberada “auto-estrangeirização” e dum enorme *zapping* diacrónico e topográfico, considerar “do exterior” as várias épocas e as várias culturas (Losurdo 2004a: 944), assim conseguindo desafiar todo o ciclo histórico da modernidade (*ibidem*: 936). Neste contexto, “filologia” significa sobretudo uma epistemologia anti-sensualista e anti-metafísica, a qual é deliberadamente contraposta às ilusões do imediatismo e da evidência, visando considerar “de fora” àquilo que se tornou um hábito:

Não por acaso, *Para além do Bem e do Mal*, que mais difusamente elabora a teoria dos sistemas filosóficos e da visão do mundo enquanto «interpretação» do «texto» constituído pela natureza e pela história, polemiza com particular vigor contra a crença numa «certeza imediata», esta «*contradictio in adiecto*» ... ; «a fé na ‘certeza imediata’ ... é uma estupidez», a qual «não se pode dizer que honre» o filósofo Aliás o prazer e a dor, ou mais exatamente a sensação de prazer e de dor, constituem em última análise uma interpretação: promovê-los à dignidade de dado imediato e incontrovertível significa abandonar-se à «superficialidade». (Losurdo 2004a: 939-40; cf. Nietzsche 1974a: 25)

É necessário, relativamente a este aspeto, não perder de vista o quanto o empreendimento nietzschiano e as respetivas propostas, aí incluídas noções como o “eterno retorno” (Nietzsche 1968: 544-50), a “inocência do devir” (*idem* 1985: 53), o “*amor fati*” (*idem* 1974b: 223), o “dizer sim”, com a correspondente transformação de “todo o «foi» em «eu quis que fosse assim!»” (*idem* 1978: 129) e o “super-homem” (*idem* 2006b: 5-6), entre outros temas, devem ser tomados no fundamental enquanto “meta-narrativas” ou grandes “mitos” antidemocráticos, a contrapor às expectativas messiânicas, de origem pretensamente religiosa, trazidas pelas concepções “lineares ascendentes” e progressistas do tempo histórico, pela revolução francesa e em geral pela expansão das ideias igualitárias. Para Hegel, sublinha Losurdo, a história universal era o juízo universal, e “enquanto progressiva realização da liberdade e do progresso na «consciência da liberdade», a história universal é «a autêntica teodiceia»” (Losurdo 2004a: 75; para uma apresentação de Hegel enquanto filósofo progressista, cf. também *idem* 2004c: 222-24). Para Schopenhauer, por contraste, a “justiça divina”, com o correspondente equilíbrio de gozo e sofrimento, não se manifestaria “no decurso do processo histórico e das mutações político-sociais que este realiza, antes está presente no mundo enquanto tal, sob condição ... de não ficarmos pelo nível da aparência e de atingirmos a essência” (Losurdo 2004a: 75). Já para Nietzsche, igualmente anti-hegeliano, mas segundo Losurdo também mais profundo e intelectualmente mais valioso que Schopenhauer, não faz qualquer sentido intentar estabelecer um pretense equilíbrio entre “dor” e “culpa”:

... mais do que banalizar a carga de sofrimento das vítimas sacrificiais da sociedade, preocupa-se em inseri-la num contexto decisivamente mais amplo, o qual, em virtude do seu carácter de necessidade e inelutabilidade, não deixa espaço para arrependimentos ou declamações morais Juntamente com a transcendência religiosa cristã, a cosmodiceia [que Nietzsche contrapõe à teodiceia histórica hegeliana] liquida também a transcendência revolucionária, e quaisquer projetos de transformação do mundo Absorvidos e engolidos pelo «grande Pã», os indivíduos e classes destinados ao sacrifício configuram-se doravante como matéria-prima para a criação fantástica e fascinante, não obstante os custos que comportam, duma espécie de artista cósmico. (*ibidem*: 78)

Neste contexto, é verdade, a própria cosmodiceia, oferecida enquanto oposto de teodiceia, ao assumir a plenitude sob a forma de justificação das sucessivas etapas da vida do seu proponente, assume também ela inegáveis tonalidades religiosas: “a linguagem à qual recorre para anunciar a doutrina do eterno retorno é claramente religiosa: visa não somente a justificação, mas também a «redenção» da realidade no seu conjunto” (*ibidem*: 513). Losurdo, aliás, apoia-se quanto a isto na distinção, estabelecida por Max Weber, entre “teodiceia do sofrimento” e “teodiceia da felicidade”, para melhor situar as ideias nietzschianas. Se a primeira é típica dos “indivíduos que agitam o seu sofrimento como título de mérito com vista à futura

libertação” (*ibidem*: 919), esta outra corresponde aos grupos satisfeitos com as respectivas existências: “O homem feliz raramente se contenta com o simples facto de possuir a própria felicidade; ele também precisa de *ter direito* a essa felicidade” (Weber, *cit. in ibidem*). É neste âmbito que se insere o conjunto das visões nietzschianas, mescla muito *sui generis* de elementos utópicos e distópicos, através da qual os felizes reafirmam o seu “direito à alegria” — “a dor diz: passa!”, escreve-se no *Zaratustra* (Nietzsche 2006b: 184), “mas toda a alegria quer a profunda eternidade” — munindo-se contra os ataques impostos pelo confronto com a realidade através dum inquebrantável suplemento de dureza:

A felicidade que «quer ser legitimada», da qual fala Weber, é agora como uma ilha que se arrisca a ser engolida pelo oceano circundante. A teodiceia da felicidade que se impõe implica a tomada de consciência da amplitude do mal que tem de afrontar e da dureza de que os felizes devem saber dar provas para defenderem o seu legítimo «direito à alegria». É uma «teodiceia da felicidade», trágica e dionisiaca, capaz de reforçar apesar de tudo a inocência do devir e chamada a liquidar duma vez por todas a teodiceia cristã-socialista do sofrimento. (*ibidem*: 922)¹¹

Em segundo lugar, trata-se com Nietzsche duma abordagem “meta-crítica” que disseca habilmente os diferentes tipos de intelectuais: o “homem teórico” e a sua vontade de verdade, o metafísico, o filósofo, tomado enquanto padre disfarçado (*ibidem*: 974 e segs.). O modelo de todos eles é, claro, o que classicamente se refere à figura de Sócrates. Este último “é «um homem de todo anormal», já no seu aspeto físico; está para além disso caracterizado como um «intelecto unilateral» e hostil ao são «instinto», duma «vontade desmesurada», e que vive num «mundo absurdo e invertido».” (*ibidem*: 976). Face a isto, impõe-se uma “nova «psicologia» e psicofisiologia” (*ibidem*: 974), capaz de desmascarar o quanto a generalidade da história das filosofias e das religiões constitui um acumular de abusos interpretativos, nos quais as leituras equivocadas acabaram, como num palimpsesto, por substituir os originais. “Mas não é dum modo análogo que procede Nietzsche”, contrapõe Losurdo, “limitando-se a substituir a «interpretação moral do mundo» pela «interpretação dinâmica», promovida ao estatuto de «facto» incontrovertível?” (*ibidem*: 976). Permanece, todavia, a inegável tendência nietzschiana para ler em chave “médico-fisiológica” toda a história do pensamento.

Em terceiro lugar, deparamos em Nietzsche com uma extraordinária capacidade combinatória, um verdadeiro portento de interdisciplinaridade, a qual Losurdo sublinha apelando à noção de “traduzibilidade das linguagens”, recolhida de Antonio Gramsci, um autor muito distante do alemão quanto a quase tudo: “Não somente é possível comparar as diversas

¹¹ Quanto a este feixe de temas, cf. Losurdo 2004a: 75-8, 209, 215, 361-9, 504-13, 684-88, 919-22. Ver também Shaw 2012.

expressões artísticas: Wagner é «o Vítor Hugo da música enquanto linguagem» ... , do mesmo modo que Michelet é o Vítor Hugo da historiografia” (*ibidem*: 952-3). Em termos mais gerais, deve sublinhar-se que “a arte também pode ser comparada à filosofia: descobrimos na obra de Bizet o «*páthos* do alto», que é sinónimo de «*páthos* filosófico». Nietzsche conclui: «Tornamo-nos tanto mais filosóficos quanto mais nos tornamos músicos».” (*ibidem*: 953).

Em quarto lugar, e como sublinha Rehmann (2007: 19), é imperativo reconhecer-se o agudo sentido histórico da sua obra, o qual permite a Nietzsche, por exemplo, entender o “Deus na cruz”, dos primeiros cristãos, enquanto uma enorme novidade e um tremendo escândalo do ponto de vista do sistema de valores da Antiguidade:

Recordo outra vez as inapreciáveis palavras de S. Paulo: «Deus escolheu o que é *fraco* perante o mundo, o que é insensato perante o mundo, o que é *ignóbil e desprezado*»: isto é o que serviu de fórmula, *in hoc signo* venceu a *décadence*. Deus na cruz, não se compreende ainda o terrível pensamento dissimulado, que há por detrás deste símbolo? Tudo o que sofre, tudo o que está suspenso da cruz é *divino*. Nós todos estamos suspensos da cruz, logo somos divinos... Só nós somos divinos!... O cristianismo foi uma vitória; uma opinião mais *distinta* pereceu por ele, o cristianismo foi até ao presente a maior desgraça da humanidade. (Nietzsche 1978: 90)

Finalmente, argumenta ainda Rehmann, Nietzsche lidava com problemas reais, que também interessam às correntes políticas considerando-se “progressistas” ou “de esquerda”, por exemplo, com o ressentimento enquanto expressão de condições de vida limitadas. Trata-se duma atitude com base na qual, sem dúvida, nenhum projeto revolucionário pode operar, mas que tem ela própria de ser superada através duma política visando a formação de largas alianças: estaríamos aqui perante o “momento catártico” que precisamente Gramsci teria assumido enquanto ponto de partida para uma “filosofia da praxis”. De facto, segundo Losurdo,

Contrariamente às teses do teórico do radicalismo aristocrático, e ao lugar-comum presente já na tradição do pensamento liberal, o *ressentiment* revela-se um instrumento reacionário para desviar contra falsos alvos o protesto social, para fragmentar as classes subalternas em inúmeros grupos corporativos. É por isso que Gramsci identifica no «momento ‘catártico’ ... o ponto de partida de toda a filosofia da praxis» e da teoria revolucionária. Não nos esqueçamos que esta reflexão dos *Cadernos do Cárcere* se desenvolve enquanto na Alemanha o nazismo ataca o ressentimento e a inveja nos grupos populares mais atrasados nos confrontos com os intelectuais, sobretudo revolucionários, e canaliza contra os judeus a frustração das massas empobrecidas pela guerra e pela crise económica. (2004a: 990)

Todavia, este caso entre outros indica bem como Losurdo pode ser apontado enquanto intérprete capaz de certo modo de ler Nietzsche “para além” mesmo deste, nesse sentido também lendo-o “nas entrelinhas” e quanto a alguns aspetos assumidamente “treslendo-o”. A própria perspectiva nietzschiana apontando para uma dominação de classe pessoal e imediata,

por exemplo, também pode, nesse sentido, ser contraditoriamente usada como proteção contra a hipocrisia associada ao chamado “imperialismo dos direitos humanos” (Losurdo 2004a: 1030 e segs., 1057). Comparando-o, por exemplo, com um autor pertencente ao panteão clássico da tradição liberal, John Locke, temos que sem dúvida em Nietzsche o “espaço sacro da civilização” (*spazio sacro della civiltà*) diminuiu em extensão, mas ao mesmo tempo a liberdade dos indivíduos no interior desse espaço é agora mais compreensiva e pensada mais radicalmente: não apenas enquanto liberdade face à tirania, mas enquanto liberdade face a noções estreitas de moralidade. Todavia, é quanto a isto crucial manter bem presente que a utopia fascinante de Nietzsche é direta e explicitamente construída com base na horrífica distopia duma multidão escravizada e desprezada (*ibidem*: 1075). Politicamente, Nietzsche é decerto mais reacionário que Locke, conclui Losurdo, mas teoricamente está muito acima dele: nomeadamente, através do próprio sublinhar do caráter exclusivista da sociedade liberal, cujo individualismo pressupõe a existência duma massa de trabalhadores manuais aos quais é negado o estatuto da individualidade (*ibidem*: 1076)¹².

Quanto a este aspeto, de resto, o mesmo Losurdo aprofunda em livro posterior, a *Contra-História do Liberalismo* (2005), a tese segundo a qual a lógica histórica imanente a este último “ismo” corresponde em substância a uma oscilação entre sucessivos alargamentos em extensão, mas compensados por perda de conteúdo, ou vice-versa, pelo que o caso de Nietzsche pode, neste âmbito, ser considerado como ilustração duma variante “extrema”, mas interior ao espectro de possíveis variações/flutuações ínsito à lógica do liberalismo. No liberalismo setecentista e oitocentista, por exemplo, o sufrágio universal é frontalmente rejeitado, enquanto suposta via direta para a tirania da plebe e a redistribuição forçada das riquezas, colocando por isso em questão o sacrossanto direito à propriedade privada, bem como os fundamentos da própria civilização. Todavia, se sob pressão de outras correntes políticas (jacobinismo, várias correntes de socialismo) o sufrágio universal entretanto inquestionavelmente se generalizou, ele foi ao mesmo tempo esvaziado das suas consequências políticas inicialmente temidas, através duma coleção de instrumentos que vai desde o nacionalismo imperialista até mais recente domínio plutocrático dos *media*, passando pela adoção de sistemas eleitorais majoritários destinados a promover o mero bipartidarismo ou

¹² Segundo comenta Rehmann a este respeito, “É óbvio que Losurdo não apenas é um especialista em Hegel, também conhece a arte da análise dialética das contradições. Até mesmo a mais brutal e reacionária das afirmações é algo com que se pode aprender: o apoio aberto de Nietzsche à escravatura ocorre no mesmo momento em que o colonialismo europeu brande o estandarte do universalismo e se disfarça enquanto empreendimento humanista contra a barbárie da escravatura” (2007: 19).

“monopartidarismo competitivo”, a promoção de culturas “escapistas” e um grupo de outros dispositivos que, tomados em conjunto, promovem a fática “desemancipação” (*disemancipazione, disfranchisement*) dos grupos sociais inferiores (cf. também Losurdo 2004b).

Regressando à obra sobre Nietzsche: num certo sentido, conclui Jan Rehmann, pode dizer-se que o mundo da interpretação académica de Nietzsche permaneceu todo este tempo em posição invertida ou “de pés para o ar”. Foi o pós-modernismo que proclamou pretender submeter Nietzsche a uma leitura subversiva, desse modo revelando-o enquanto subtil profeta da contracultura, o qual, nos termos de Gilles Deleuze, “descodificaria” as instituições da sociedade moderna e criaria, através dos seus aforismos, uma “máquina de guerra” nómada contra o Estado. Todavia, em contraste com a retórica hiper-radical do seu “nietzschianismo de esquerda”, Deleuze, Foucault, Vattimo e outros limitam-se de facto a aplicar a bem conhecida interpretação alegórica, a qual tende a eliminar todo o contexto e todo o significado social. Paradoxalmente, é à crítica marxista de Losurdo que pode atribuir-se o mérito de ter de facto “descodificado” Nietzsche, fornecendo uma chave de leitura realmente subversiva e permitindo libertar os elementos críticos e potencialmente emancipatórios na verdade contidos na sua filosofia:

Ernst Bloch propôs este tipo de leitura transformadora enquanto parte duma «dialética revolucionária multinível» destinada a opor-se ao fascismo. E neste ponto Losurdo está absolutamente correto: uma apropriação «esquerdista» de Nietzsche não pode dispensar uma cabal decifração da sua posição supremamente reacionária na configuração ideológica do século XIX tardio. Evitar essa análise crítica, tal como o nietzschianismo pós-moderno fez, conduz a uma «transvaluação» despolitizada que é filologicamente desonesta e contribui para estabilizar a prevalecente «hermenêutica da inocência». (Rehmann 2007: 20; referindo-se a Losurdo 2004a: 652, 781 e segs., 798 e segs.)

Ainda quanto a este grupo de assuntos, mas reportando-se especificamente ao papel dos fatores psicológicos, deve considerar-se também o contributo de Moshe Zuckermann, que pelo seu lado não hesita em destacar como mérito do trabalho de Losurdo o facto de este, através duma exata contextualização histórico-filosófica, ter sublinhado o “imperecível valor gnoseológico” do pensamento nietzschiano, pondo em relevo “o conceito de individualismo postulado por Nietzsche, de longe superior em matéria de penetração psicológica ao conceito abstrato do liberalismo prevalecente”. Losurdo teria reconhecido o serviço fundamental prestado por Nietzsche ao “desvelar da dimensão psíquica de toda a ideologia”, pelo que se poderia mesmo dizer que “se Marx desenvolveu uma teoria social relevante, sem por isso ter composto uma psicologia, Nietzsche, não tendo inventado uma sociologia coerente, nem por isso deixou de ser pioneiro das visões da psicologia do profundo” (Zuckermann 2009: 4).

Nesse contexto, algo estranho se torna, segundo o mesmo Zuckermann, que Losurdo, “quanto a outros aspetos tão poliédrico e metodicamente interdisciplinar, quase não refira o papel pioneiro de Nietzsche, tendo em conta a génese da psicanálise e a sua influência direta e indireta sobre Freud” (*ibidem*). A escassez de referências a Freud, mencionado no livro apenas uma vez, a propósito da sua monografia sobre Moisés e o monoteísmo, é tanto mais chocante, escreve, quanto a obra daquele e o seu paradigma influenciam avassaladoramente a “teoria crítica” de Frankfurt, sendo por outro lado os representantes principais desta, nomeadamente Adorno e Horkheimer — os quais teriam “elevado o olhar criticamente irritado, dirigido ao progresso da civilização em geral e da modernidade ocidental em particular, a um dos ápices mais significativos da reflexão filosófica” (*ibidem*: 4-5) — invocados por Losurdo, sim, mas a respeito de comentários à obra de Sade.

Quanto aos defensores do pós-modernismo, na opinião de Zuckermann o livro de Losurdo permite evidenciar bem que se aqueles, a pretexto dos seus exercícios interpretativos alegadamente intermináveis, pensam que podem desembraçar-se de quaisquer determinações referentes a um fundamento vinculativo de verdade — isto é, propugnar um “relativismo” ou um “perspetivismo” integrais — então com Nietzsche escolheram um pai espiritual inadequado. Em concreto, a afirmação de Foucault segundo a qual a loucura terminal de Nietzsche poderia ser lida como uma metáfora do enigma implícito no desenrolar infinito e infinitamente complexo da interpretação, constituiria uma leitura manifestamente capciosa. Nietzsche teria, bem pelo contrário, retido a defesa dum critério sólido de validade, na prática o critério correspondente ao “egoísmo” do “homem são”, a distinguir cuidadosamente do relativo ao “homem doente”. Insiste portanto num conceito patológico (e fisiológico) que o pós-modernismo preferiria amputar ou descartar, tal como aliás preferiria descartar também o conceito de sujeito, ao qual Nietzsche, precisamente a partir da lógica da “vontade de poder” por si formulada, nunca teria pretendido nem de resto saberia abolir. Similarmente, segundo Losurdo tão-pouco o pensamento conservador do século XX estaria em condições de reclamar candidamente Nietzsche, dado que no edifício teórico deste último estão, por assim dizer, “disseminadas demasiadas minas, das quais o conservadorismo, em nome da própria coerência, não deveria dispor, sob pena de fazer-se explodir a partir do interior” (*ibidem*: 5).

Em relação a isto, e aliás em total concordância com o espírito do psicologismo nietzschiano, é normal que nos sintamos inclinados a abordar as monstruosidades inegavelmente contidas no pensamento do filósofo, debatidas por Losurdo de forma tão convincente, interpelando o seu próprio psiquismo e a sua existência individual com a seguinte questão: quão seriamente podem ser tomadas em consideração as tiradas nietzschianas contra

toda a compaixão, se a verdade é que ele mesmo, quase no término da sua vida consciente, face a um cavalo atormentado pelo seu brutal condutor, se atirou a chorar ao pescoço do animal torturado e se ajoelhou desfeito em soluços? Todavia, não é obviamente deste modo que se deve raciocinar, contrapõe de forma algo irônica Zuckermann, se pretendermos produzir uma resposta adequada: a separação entre pessoa e obra deve ser rigorosamente mantida, tanto mais que a reação idiossincrática de Nietzsche pouco antes da sua síncope deve ser concebida enquanto patológica e altamente simbólica.

Entretanto, continua ainda o mesmo Zuckermann com algo mais do que um “grão de sal”, semelhante réplica não teria decerto deixado satisfeito o próprio Nietzsche. Caso pretendesse defender a sua honestidade intelectual, teria sido constrangido a considerar esta sua vívida reação de compaixão e a subsequente síncope enquanto sinais de falência da sua própria “vontade de potência”, incluindo-se portanto no rol dos débeis “vencidos da vida”. Com esta operação o dilema fundamental não é porém ultrapassado, dado que, se subscrevermos a tese de Losurdo, o qual rejeita o falatório apologético relativo à natureza “metafórica” dos postulados nietzschianos, mostrando com precisão a substância política absolutamente séria dos mesmos, ocorre perguntarmo-nos como teria reagido o próprio Nietzsche ao confronto real com as práticas de violência por si aprovadas — por exemplo, à vista concreta dos escravos maltratados nos EUA e nas colônias, das técnicas de extermínio da eugenia moderna, da escravização coagida dos trabalhadores nos campos de concentração, do aniquilamento industrial de seres humanos posto em prática pelos nazis. Como pessoa real, teria ele procedido coerentemente face a isto tudo? E, no caso de resposta negativa, porquê toda esta insistência na pretensão de validade “intrínseca” da pesquisa filosófica? Não se terá tratado, com a filosofia de Nietzsche, “sobretudo dum rugir e duma bravata? E se é assim, não deve ela ser por isso mesmo imediatamente rejeitada? Basta aliás ler as suas manifestações «sobre a mulher» para se nos tornar claro o quanto um patológico medo de «a fêmea» o motivava. Sobre isto, porém, não se pode construir uma filosofia” (*ibidem*. 6)¹³.

Todavia, se Nietzsche não apenas tivesse suportado a visão das atrocidades por si invocadas, mas tivesse mesmo assumido filosoficamente o intuito de levar às últimas consequências a alegada necessidade civilizadora das mesmas, então não se pode absolver

¹³ Quanto ao tema genérico de “Nietzsche e as mulheres”, veja-se por exemplo a sugestão clara e provocatória de uma Lou Andreas-Salomé dominatrix... e portanto também de um Nietzsche masoquista e/ou submisso: “Vais ter com um homem? Não te esqueças do chicote...”, no blogue pessoal de Stefano Azzarà, *Materialismo Storico* (cf. Azzarà 2012a; ver também 2012b).

completamente tudo aquilo que aconteceu no século XX, decerto não como consequência do seu pensamento, mas ainda assim em absoluta afinidade com o mesmo:

É obviamente mais do que questionável que Nietzsche tivesse alguma vez podido reconhecer no pequeno burguês barbarizado que foi Hitler a encarnação da pretensa «vontade de potência» dos senhores. Mas independentemente da maneira como se decifrar tão inextricável problema, é um facto que Hitler entra na nebulosa esfera de consequências práticas do pensamento nietzschiano. A leitura da obra de Losurdo impõe esta visão. (*ibidem*: 6)

Relativamente à posição específica de Losurdo é, porém, possível colocar a questão mais ampla de como se impõe tratar uma filosofia que se desenvolve enquanto epifenómeno de contexto, portanto também como resultado de interdependências exteriores à própria filosofia. A resposta, segundo o mesmo Zuckermann, não é unívoca, percorrendo na sua totalidade o problema das diferenças entre a responsabilidade subjetiva e a integração de cada um numa objetividade que necessariamente ultrapassa cada indivíduo, objetividade essa que finalmente constitui em boa medida a principal determinante do próprio ser subjetivo. Se na sua realidade cada homem é sempre o complexo das relações sociais nas quais vive (“o homem e as suas circunstâncias”, como por vezes se diz), então são-no também decerto as suas elaborações espirituais. Considerada nesta ótica, opina Zuckermann, a filosofia de Nietzsche é mesmo comparável ao que Marx estruturalmente atribui à religião: simultaneamente a expressão duma miséria real e o protesto contra essa miséria — sendo que todavia, no caso de Nietzsche, inquestionavelmente, a “miséria” não consiste naquilo de que a religião deve oferecer um consolo, antes no próprio processo de civilização, no qual a religião (monoteísta) pôde de facto promover-se a exclusiva instância moral. Se assumirmos que as monstruosidades filosóficas de Nietzsche são basicamente a expressão duma estrutura que ultrapassa o seu universo de pensamento, conclui, então aquilo cuja superação é necessário almejar não são os excessos e as bravatas da sua filosofia, antes as próprias condições do mundo que a geraram — e que, pelo seu lado, a filosofia em questão sem dúvida combate criticamente.

Não obstante toda a reveladora obra de reconstrução empreendida por Losurdo, continua ainda Zuckermann, não pode ser realmente posto em questão — e isso, de resto, é o próprio Losurdo que o reconhece — o facto de que precisamente o pensamento de Nietzsche traz ao mesmo tempo à luz muito daquilo que, na sua fascinante profundidade abissal e na coerência do seu olhar incorruptível, mantém uma inegável validade: a sua crítica rigorosa da civilização ocidental e da modernidade enquanto processos de massificação só aparentemente emancipadora, da sua estrutura de alienação e dos seus mecanismos de reificação, e mesmo dos seus aparelhos ideológicos que postulam a primazia da individualidade face a uma objetiva

desindividualização do indivíduo; o desmascaramento da intrínseca inautenticidade do político, fundamentalmente orientado para as pulsões egoísticas e manhosas do poder, embora sempre com uma roupagem exterior de palavras nobres; a indicação do terreno escorregadio no qual se fundam as assunções dum positivismo científico entretanto alcandorado à hegemonia — tudo isso e muito mais ainda “eleva Nietzsche a uma posição cimeira na melhor tradição crítica dos espíritos esclarecidos da época moderna ocidental” (*ibidem*: 7).

I. 5. Ambivalências constitutivas da modernidade?

Em conclusão, e na sequência do raciocínio aqui explanado, deveríamos assim ser conduzidos àquilo que as contradições e as aporias da modernidade nos teriam supostamente ensinado enquanto “supremo imperativo dialético”: não haveria outro remédio senão suportar a ambivalência — “ambivalência nos confrontos com as deficiências estruturais da vida real, mas também com as correspondentes à sua penetração espiritual e à sua reflexão cultural” (*ibidem*). Estas observações finais de Zuckermann devem entretanto ser cotejadas, porque com eles têm uma inegável afinidade, com os comentários de Max Weber no final de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, acerca da pretensa lição de “renúncia” contida na obra de Goethe, lição essa que, segundo o mesmo Weber, remeteria para a natureza da ética profissional veiculada pelo protestantismo, e em particular pelo calvinismo. Trata-se, em suma, de compreender antes de mais que vivemos numa época em que a “cultura integral do indivíduo”, como se lhe referiu um autor português de princípios do século XX, Bento de Jesus Caraça (1995), deve em toda a linha ceder o passo à “formação profissional” do mesmo. Os processos de divisão do trabalho, determinados antes de tudo por condicionalismos técnicos independentemente mesmo das exatas características sociais da mesma, imporiam a despedida, ainda que nostálgica, do ideal “clássico” da formação plena, ou propriamente “humanística”:

Um dos elementos constitutivos do espírito capitalista moderno, e não apenas deste, mas da própria cultura moderna, a conduta de vida racional, baseada na ideia de vocação como dever, nasceu ... do espírito do ascetismo cristão A ideia da existência dum cunho ascético no trabalho profissional moderno não é nova. A limitação a um trabalho profissionalizado e a consequente abdicação da universalidade humana constitui, no mundo de hoje, uma condição *sine qua non* da atividade válida. Isto é, «ação» e «renúncia» [são] hoje em dia interdependentes. Esta modificação radicalmente ascética do estilo de vida burguês — supondo que seja estilo, e não ausência de estilo — foi o que na sua sabedoria nos quis demonstrar Goethe na sua obra *Wanderjahre* e no fim que deu ao Fausto. Para ele, esta constatação significava a despedida dum período da humanidade pleno e belo, que na evolução cultural não voltará a repetir-se, como não se repetirá o florescimento ateniense clássico. O puritano queria ser um homem de profissão — nós temos de o ser. O ascetismo, ao ser transportado das celas conventuais

para a vida profissional, começou a dominar a ética secular e deu a sua contribuição para a formação do poderoso cosmos da época económica moderna; esta, vinculada às condições económicas e técnicas da produção, com uma força irresistível, determina hoje o estilo de vida, não apenas da população ativa, mas de todos os indivíduos que nascem dentro desta engrenagem. E, provavelmente, isto poderá continuar a acontecer até que o último quintal de combustível fóssil seja queimado. Segundo Baxter, a preocupação dos eleitos pelos bens terrenos devia pesar-lhes sobre os ombros como «um casaco leve que se pode deitar fora em qualquer momento». O destino transformou esse casaco numa poderosa estrutura de aço [*stahlhartes Gehäuse*]. (Weber 1983: 135-6)

De facto, porém, Max Weber não apenas subscreve esta tese da pretensa aprendizagem da necessidade de “renúncia”, alegadamente deixada (embora de forma involuntária) pela tradição protestante à modernidade, e tremendamente propiciadora da divisão do trabalho em geral, sobretudo a divisão do trabalho profissional. Mais amplamente, ou mais profundamente, ele também acha que foi a mesma tradição que forneceu os fundamentos morais da produção social de um proletariado “aculturado” e moralmente “domesticado”, tão necessário à prossecução dos imperativos da modernidade, em particular o sistema de desigualdades sociais que é gerado pelo “mercado livre” e pelo império da “concorrência”. Ou seja, na leitura de Weber, a reforma protestante, relativamente à tradição cristã mais remota, de acordo com a qual os ricos tenderiam a só muito dificilmente conseguir entrar no “reino dos Céus” — o que expressava bem o tal *ressentiment* que tanto irritava Nietzsche — teria procedido a uma nova “inversão de valores”, dado que fazia considerar o sucesso económico um sinal exterior, aliás o principal sinal, da graça divina, pelo que entre as hierarquias mundanas e as hierarquias “espirituais” teria deixado de existir uma relação de oposição, para passar a prevalecer uma perfeita correspondência, ou afinidade eletiva:

Aquilo que a época religiosamente agitada do século XVII deixou à sua herdeira utilitarista foi sobretudo uma boa consciência — podemos dizer tranquilamente, uma consciência farisaica — no que toca à aquisição de capital, desde que fosse adquirido legalmente Com a consciência de estar em estado de graça e com a bênção de Deus, o empresário burguês, no caso de se manter nos limites da correção formal, de a sua ação ética não revelar manchas e de o uso da riqueza não ser inconveniente, podia (e era obrigado a) prosseguir os seus interesses económicos. O poder do ascetismo religioso fornecia-lhe, além disso, trabalhadores sóbrios, conscienciosos e invulgarmente aplicados que acreditavam firmemente ser o trabalho um fim designado por Deus. E dava-lhe assim a certeza apaziguadora de que a distribuição desigual dos bens deste mundo era obra da divina providência e que tanto essa distribuição como a atribuição da graça divina perseguia fins desconhecidos dos homens. (*ibidem*: 133)

O autor nacional-liberal alemão que é Max Weber, pode assim dizer-se em síntese, lê o protestantismo com lentes manifestamente fornecidas por Nietzsche, é verdade, mas acrescenta, ou corrige, que os heróis “transmutadores de valores” que realmente teriam sido os

reformadores religiosos protestantes, sobretudo puritanos, teriam também invertido a natureza social profunda do sistema de crenças religiosas, pelo que teríamos deste modo passado de um sistema propiciador da “revolta dos escravos” para um outro que a inibia, ou em boa verdade ainda mais radicalmente a impossibilitava, na medida em que as desigualdades materiais, de condição de vida, se tornavam assim *ipso facto* a própria expressão dos desígnios da divina providência. A troca de posições dos *memes* a que vimos atrás Daniel Dennett aludir teria, deste modo, sido complementada com outra, que em boa verdade teria anulado os seus efeitos práticos. Uma dupla negativa, se se quiser, produz uma positiva: “menos por menos dá mais”.

Não admira, deste modo, que Colin Loader (2001) argumente que, embora quer a figura do “protestante” de Max Weber, quer a do “judeu” de Werner Sombart, mais ou menos pelos mesmos anos iniciais do século XX, desempenhem segundo estes autores papéis cruciais, e parcialmente análogos, na génese do “capitalismo moderno”, só o protestante de Weber ocupa uma posição verdadeiramente heroica, correspondente ao “transmutador dos valores” de Nietzsche, o que o torna realmente capaz de fazer emergir a modernidade a partir da sociedade tradicional. Embora mais tarde ambas as figuras retóricas acabem por ser submersas pelas tendências “reificadoras” ou “objetivadoras” supostamente inerentes à modernidade, a verdade é que o judeu de Sombart nunca chega a ocupar um papel heroico, pelo que tende naturalmente a identificar-se de forma prevalecente com o capitalismo tardio, ao passo que o protestante de Weber é detentor pleno dessa dignidade simbólica, que verdadeiramente lhe permite proceder à “transmutação de valores”. Quanto a isso, o seu correlato na obra de Sombart, que realmente existe, não teria uma natureza religiosa: ele corresponde à figura do “empresário”, a qual veio a influenciar a história das mentalidades de há um século a esta parte muito mais do que quaisquer debates relativos às putativas origens religiosas (ou não) da moderna ética económica (cf. Sombart 1982, Loader 2001, Graça 1995 e 2008).

II. AS LEITURAS PÓS-MODERNAS DE NIETZSCHE: DELEUZE, FOUCAULT E VATTIMO

II. 1. Nietzsche do *novecento* e Nietzsche da pós-modernidade

Na verdade, uma contextualização adequada das ideias de Nietzsche impõe, no nosso entender, para além da assunção clara das já referidas pretensões políticas, quanto ao que a obra de Losurdo se afigura um instrumento de orientação seguro, o reconhecimento também de várias metamorfoses e ramificações subsequentes das mesmas, as quais constituem em grande medida as vias de repercussão das suas ideias no tempo presente. De facto, entre vários pensadores de princípios do século XX assumiu sem dúvida uma grande importância a receção de temas nietzschianos, como sejam o *Übermensch*, o vitalismo ou o eterno retorno. Pode dizer-se, em termos gerais, que a crítica neoconservadora à civilização “burguesa” da viragem de século absorveu o pensamento de Nietzsche enquanto uma das componentes principais daquilo que viria a ser designado por Jeffrey Herf (1984) como “modernismo reacionário”. Os temas do “capitalismo tardio” (*spät Kapitalismus*) de Werner Sombart e da “jaula de ferro” (*stahlhartes Gehäuse*) da racionalidade, de Max Weber, com os seus lamentos explícitos pela reificação ou “petrificação” das relações sociais, e bem assim a respetiva sugestão sempre presente de superação desse alegado impasse através duma aposta no mítico, no “carisma” e nos possíveis novos *revivals* de índole religiosa em sentido lato, mantêm relações óbvias, e por vezes confessas, com o tema nietzschiano do “super-homem”, entre outros (cf. Giddens 1976: 287-92, Herf 1984, Backhaus 1989, Graça 1995, Loader 2001). Analogamente, podemos ainda acrescentar, a respeito da generalidade da *Kriegsideologie* ou “ideologia de guerra” alemã em 1914-18, a qual é aliás objeto dum outro livro de Domenico Losurdo (1998).

Depois de 1918, entretanto, e sobretudo depois de 1945, a famosa “destruição criadora” do “empresário inovador” de Joseph Schumpeter, com toda a sua enorme contemporaneidade, está inextricavelmente associada à criação nietzschiana de novos valores. O “empresário inovador” de Schumpeter corresponde em grande medida a uma tradução, para o económico, do “dirigente carismático” de Max Weber (cf. Carlin 1956, Swedberg 1996: xxiv), o qual é por sua vez claramente inspirado no “super-homem” nietzschiano¹⁴. Relativamente à generalidade

¹⁴ Do mesmo modo, a tendência para a obsolescência artificial ou induzida dos produtos económicos, bem como a ideologia difusa correspondente aos universos da moda, com as suas componentes complementares de hierarquia e de imitação, mantêm inegavelmente ligações muito estreitas com os temas de Sombart, Weber e Schumpeter, devendo portanto, por esta via, ser também reportadas à receção a que estes autores procedem da obra de Nietzsche. (Sobre este grupo de temas, cf. Weber 1979c: 847 e segs., Loader, Waddoups e Tilman 1991, Chaloupek 1995, Graça 1995 e 2008, Grazia 1996, Grundmann e Stehr 2001).

destes assuntos torna-se também interessante considerar o que, de forma aguda, escreve Jan Rehmann quanto a uma apropriação seletiva e socialmente reformista das ideias de Nietzsche por parte de Max Weber (*vide supra*, I. 2.). Trata-se obviamente duma panóplia de temas que excedem o objeto desta dissertação, mas é importante deixá-los aqui pelo menos referidos. Reconheça-se que o Nietzsche cuja influência — por vezes difusa, noutros casos consciente e explícita — chegou aos nossos dias com uma intensidade inaudita, quanto a alguns aspetos aliás verdadeiramente avassaladora, não foi decerto o Nietzsche estrito de que nazismo procurou apropriar-se. Mas há das repercussões da sua obra, e até ao presente, quer traços assinalando continuidades, quer zonas de inegáveis roturas, das quais uma análise pretendendo-se equilibrada deve apontar as linhas principais¹⁵. O tratamento do Nietzsche nosso contemporâneo impõe, assim, a consideração explícita do grupo de autores e de temas comumente associados ao fenómeno da chamada “pós-modernidade”, mas este último apela por seu turno a que se leve em conta o difuso pano-de-fundo cultural através de cuja mediação várias das ideias nietzschianas têm acompanhado a história-mundo, quanto alguns aspetos desde há mais de um século. Não se trata do nosso ponto de vista, repita-se, de reclamar qualquer exaustividade do tratamento de genealogias concetuais estritamente filosóficas (em sentido disciplinar), as quais exigiriam uma maior atenção dedicada, por exemplo, ao fenómeno da *Nietzsche-Renaissance*, com o qual a temática desta dissertação todavia parcialmente se cruza, mas de sublinhar um contexto não estritamente “filosofante”, e ainda assim sem dúvida importante para a compreensão da história da filosofia.

Para podermos compreender a real dimensão da novidade e do escândalo associados à obra de Losurdo torna-se, de facto, necessário ganhar perspectiva relativamente ao ambiente intelectual das últimas décadas, considerando de forma mais atenta a tradição das leituras ditas “pós-modernas”¹⁶ da obra nietzschiana. Estas expressam não raro uma tendência de interpretação “libertária” ou mesmo “esquerdizante”, tratando o filósofo alemão como um “revolucionário” ou garantindo pelo menos a despolitização explícita da sua obra, lendo-a metaforicamente e destacando, em todo o caso, que ele teria empreendido uma decisiva exaltação do lúdico, da liberdade, da espontaneidade, da criatividade, da própria multiplicidade interminável e “plural” das perspectivas analíticas. Na verdade, o chamado “pensamento de 68”

¹⁵ A título de exemplo, e para além da estrita problemática até ao momento considerada: se o *Führerprinzip* da organização económica do III Reich se nos representa de imediato, hoje em dia, como algo a evitar, a verdade é que todavia os cursos e as cadeiras de “liderança empresarial” florescem e se multiplicam, em ambiente de inocência política apenas aparente, na generalidade das nossas escolas de gestão...

¹⁶ Quanto à pós-modernidade em geral, cf. Anderson 2005, Vattimo 2011a. Relativamente a este grupo de autores, ver também Rehmann 2009: 22-28.

conduz globalmente a uma recuperação de Nietzsche enquanto pensador “libertário” e “subversivo”: não apenas é proibido proibir Nietzsche, como se torna também paradoxalmente vedado, em nome da própria exaltação da liberdade, suscitar objeções que possam contribuir para de alguma forma denegri-lo. Gilles Deleuze e Michel Foucault procedem à sua celebração enquanto filósofo “anti-poder”, naturalmente avesso às “grandes narrativas”, cultor do lúdico e do fragmentário, da leveza e da dança, do gozo, da criatividade espontânea, etc.

Cronologicamente muito mais perto de nós, entretanto, nas obras *Os Nietzscheanos de Esquerda – Deleuze e Foucault* e *Um Nietzsche Italiano: As Aventuras do Ultra-homem Revolucionário*, respetivamente Jan Rehmann e Stefano Azzarà levam a cabo aquilo que podemos em grande medida considerar como um ajuste de contas intelectual com as tendências do nietzschianismo “pós-moderno” e “de esquerda” em geral, e, no caso de Azzarà, em particular com Gianni Vattimo. Se, como escrevemos, o “pensamento de 68” procede à recuperação de Nietzsche enquanto pensador “libertário” e “subversivo”, Deleuze e Foucault celebrando-o enquanto “anti-poder”, Gianni Vattimo, exalta-o mesmo em determinada altura como filósofo dionisíaco, aliado das massas proletárias na grande rebelião contra os poderes instituídos, pretensamente associados a toda a enorme tradição da *ratio* ocidental e à sua tendência para a correspondente *reductio ad unum*. Algo mais tarde, e já em período de refluxo e de ressaca política, o Nietzsche de Vattimo passa de revolucionário-dionisíaco a propugnador do relativismo e do “perspetivismo” ou “hermeneutismo”, oficialmente fragmentários e pós-modernos, que Vattimo remete (sem deles os distinguir) ao “*páthos* da distância” de Nietzsche. Pelo contrário, Azzarà sublinha as diferenças entre o relativismo e o “perspetivismo” fragmentários pós-modernos e o “perspetivismo” elitista de Nietzsche. Estes elementos saem bem destacados no estudo de Azzarà sobre Vattimo, e sobretudo na entrevista a este com que o livro conclui (cf. Azzarà 2011: 221-45).

II. 2. Gilles Deleuze e Michel Foucault

Consideremos porém, primeiro, o que sobre este grupo de assuntos escreve genericamente Jan Rehmann, reportando-se antes de tudo à importância verdadeiramente epocal que, quanto a este grupo de leituras “pós-modernas”, assumiu a obra de Gilles Deleuze:

Para compreender como Deleuze lê e transforma Nietzsche é necessário voltar ao seu primeiro livro, *Nietzsche et la philosophie* (1962), o qual tem frequentemente sido chamado a «Bíblia pós-modernista». De acordo com Cornell West, todos os traços que hoje associamos à pós-modernidade e ao pós-estruturalismo, desde a aversão pela mediação até à valorização da diferença e ao descentramento do sujeito, «remontam à ressurreição a que Deleuze procede de Nietzsche contra Hegel». De facto, o livro

de Deleuze acerca de Nietzsche é dirigido contra todo e qualquer tipo de dialética. Segundo o autor, Nietzsche opõe convincentemente ao «princípio da negação» o «princípio da afirmação», e ultrapassa o conceito de contradições dialéticas através do princípio da diferença e do pluralismo. Logo em 1962, muito antes de os *Nouveaux Philosophes* terem aparecido em cena, podemos perceber uma imagem de Nietzsche enquanto representante das diferenças plurais que erguem a sua voz contra o «totalitarismo» da dialética. A linguagem do «novo Nietzsche» tem já a melodia pós-modernista de alegria, leveza e dança: «O ‘sim’ de Nietzsche é oposto ao ‘não’ dialético; a afirmação à negação dialética; a diferença à contradição dialética; a alegria e o gozo ao labor dialético; a leveza e a dança às responsabilidades dialéticas». (Jan Rehmann s. d. II: 7-8; ver também 2009: 49; cf. Deleuze 2002: 9)

Independentemente da opinião de Rehmann sobre o impacto global da obra de Deleuze, deve reconhecer-se que é bastante fácil encontrar, nesta última, confirmações múltiplas deste diagnóstico em matéria de acolhimento das ideias nietzschianas. Segundo o francês, por exemplo, Nietzsche empreende uma luta dupla: contra os que removem os valores da crítica, limitando-se à produção de inventários dos diversos valores ou à crítica das coisas em nome dos valores já existentes (os “trabalhadores filosóficos” como Kant e Schopenhauer), e contra os que criticam ou respeitam os valores estritamente na medida em que os fazem derivar dos “simples factos” (os utilitaristas e os académicos):

Em ambos os casos a filosofia move-se no elemento *indiferente* do avaliável em si mesmo e do avaliável para todos. Nietzsche ataca quer a ideia «alta» da fundação que deixa ficar os valores indiferentes da sua própria origem, quer a ideia duma simples derivação causal ou começo paulatino, a qual sugere uma origem indiferente dos valores. Nietzsche cria o novo conceito de genealogia. O filósofo é um genealogista, mais do que um juiz dum tribunal kantiano ou um mecânico utilitarista. Hesíodo é um tal filósofo. Nietzsche substitui quer o princípio kantiano da universalidade, quer o princípio da semelhança caro aos utilitaristas pelo páthos da diferença ou da distância (o elemento diferencial). «Foi do alto deste *páthos da distância* que eles primeiro se apropriaram do direito de criar valores e de cunhar nomes; o que é que importou a utilidade?» (Deleuze 2002: 2, cf. Nietzsche 2006a: 11)

Nietzsche procede assim à substituição do ideal de conhecimento, que até então teria consistido na descoberta do verdadeiro, por uma outra abordagem, constituída pela “interpretação e a avaliação. Uma fixa o «sentido», sempre parcial e fragmentário, de um fenómeno; a outra determina o valor hierárquico dos sentidos e totaliza os fragmentos, sem atenuar nem suprimir a sua pluralidade” (Deleuze 1994: 17). Na verdade, a história anterior da filosofia traduziria a vitória mesmo da progressiva degenerescência do homem: “ao mesmo tempo que o pensamento se torna assim negativo, vemos a vida depreciar-se, deixar de ser ativa, reduzir-se às suas formas mais fracas, a formas doentias só compatíveis com os valores ditos superiores. *Triunfo da «reação» sobre a vida ativa e da negação sobre o pensamento afirmativo.*” (*ibidem*: 18-19). O verdadeiro inventor da metafísica teria sido Sócrates, com quem se manifesta já

plenamente a degenerescência da filosofia através da distinção estabelecida entre os dois pretensos mundos, isto é, pela oposição entre essência e aparência. Kant, garante-se, continua ao longo do mesmo caminho, denunciando as falsas pretensões ao conhecimento, sim, mas sem colocar em questão o próprio ideal de conhecer, expondo a falsa moral, sim, mas sem questionar “as pretensões da moralidade nem a natureza e a origem dos seus valores” (*ibidem*: 20). Expondo as confusões a que os demais procederam entre razão, religião e interesses, Kant deixa todavia intactos os domínios diversos e, pior ainda, “os interesses da razão, sagrados” (*ibidem*). Pelo seu lado, Hegel e os hegelianos mais não fazem do que prolongar esta mistificação e esta prestidigitação:

Tudo volta ao Espírito, como motor e produto da dialética; ou à consciência de si; ou mesmo ao homem como ser genérico. Mas, se as nossas propriedades exprimem em si uma vida diminuída, e um pensamento mutilante, de que nos serve procurá-las ou tornarmo-nos o seu verdadeiro sujeito? Suprimiu-se a religião quando se interiorizou o sacerdote, quando o colocaram dentro do fiel, à maneira da Reforma? Deus terá sido morto quando colocámos o homem no seu lugar, e quando guardámos o essencial, que dizer, o lugar? A única mudança é esta: em vez de estar sobrecarregado pelo exterior, o homem agarra, ele próprio, os pesos para os colocar sobre as costas. (*ibidem*: 20)

Segundo Rehmann, aliás, é defensável a ideia de que esta inclinação anti-hegeliana de Deleuze ficou a dever-se fundamentalmente a uma particular conjugação, ocorrida muito cedo na sua trajetória intelectual, entre elementos empiristas, recolhidos de David Hume, e outros, intuicionistas, captados de Henri Bergson. Segundo Deleuze, o mérito de Hume estaria em ter concebido o dado longe de qualquer especulação transcendental, como um “fluxo do sensível, uma coleção de impressões e de imagens, um conjunto de percepções” (Deleuze 1953: 92). A inclinação anti-transcendental do empirismo reside, em sua opinião, no facto de que Hume retira duma sucessão em movimento, percepções distintas; ou melhor: duma sucessão em movimento, percepções *enquanto tais* distintas. A crítica da negação, por outro lado, fica a dever-se em boa medida à rejeição da mesma em nome do vitalismo bergsoniano. Na sua *Évolution Créatrice*, de 1907, Bergson intentou demonstrar que o “nada” que inquietou tantos filósofos não é, do ponto de vista do movimento positivo da vida, mais do que uma pseudo-ideia e um simples palavra, ao passo que a negação não é mais do que uma afirmação de segundo grau (cf. Rehmann 2009: 42-3).

A plenitude do pensamento positivo, em todo o caso, encontra-se segundo Deleuze na obra de Nietzsche. O filósofo-médico que este anuncia, o filósofo do futuro, procede evidentemente de modo muito diverso de Sócrates, Kant ou Hegel, compreendendo que pela estrada destes nada realmente muda, que os valores podem bem deixar de chamar-se “Deus”, “verdade”, “bem” ou “divino”, adotando agora nomes como “homem”, “progresso”,

“felicidade” ou “utilidade”, mas continua ainda assim o essencial, ou seja, as próprias “perspetivas ou as avaliações de que dependem esses valores, velhos ou novos. Convidam-nos sempre a submeter-nos, a sobrecarregar-nos com um peso, a reconhecer apenas as formas reativas de vida, as formas acusatórias do pensamento” (Deleuze 1994: 20). Ora, garante o Nietzsche que Deleuze nos apresenta, do que se trata é, antes de mais, de compreender que, se toda a interpretação é determinação do sentido dos fenómenos, todos estes, por maior que seja a sua complexidade, apelam a que se distinga bem entre “forças ativas, primárias, de conquista e subjugação, e forças reativas, secundárias, de adaptação e regulação” (*ibidem*: 21-22), sendo a essência dumas e outras estabelecida pela sua relação recíproca. Quanto à vontade de poder nietzschiana, escreve Deleuze, é importante acima de tudo esclarecer que esta “não consiste em cobiçar, nem sequer em *tomar*, mas em *criar* e em *dar*. O Poder, como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas *aquilo que* quer na vontade (Dionísio em pessoa).” (*ibidem*: 22). A vontade pela qual uma força se impõe é também aquela mesma pela qual ela obedece: estas são as duas facetas dum mesmo elemento que é pensado enquanto “móvel, aéreo, pluralista” (*ibidem*), dotado destas duas qualidades e fundando os dois tipos de forças em presença:

Porque a vontade de poder faz com que as forças ativas afirmem, e afirmem a sua própria diferença: nelas, a afirmação está primeiro, a negação não passa duma consequência, como um acréscimo de prazer. Mas a característica das forças reativas, pelo contrário, está em opor-se primeiro ao que elas não são, em limitar o outro: nelas a negação está primeiro, é pela negação que atingem uma aparência de afirmação. (*ibidem*)

É todavia conveniente, acrescenta Deleuze, evitar a tentação de com isto reduzir Nietzsche a um mero dualismo, dado tratar-se manifestamente dum autor demasiado rico para o seu pensamento poder ser expresso em fórmulas dessa simplicidade: “pertence à afirmação ser ela própria múltipla, pluralista, e à negação ser una, ou pesadamente monista” (*ibidem*: 23).

A degenerescência da filosofia, entretanto, expressando aliás a própria degenerescência da história em geral, evidencia o estranho fenómeno de que “as forças reativas triunfam, a negação leva a melhor na vontade de poder! Não se trata apenas da história do homem, mas da história da vida, e da história da Terra, pelo menos na sua face habitada pelo homem. Em toda a parte vemos o triunfo do «não» sobre o «sim», da reação sobre a ação” (*ibidem*). Esta vitória, o triunfo dos escravos, é precisamente o que Nietzsche designa por “nihilismo”. Mas não se trata aqui, esclareça-se, de “escravos” em sentido estrito, e de resto também não de “amos”. A luta pela vida e a seleção natural demonstram bem, segundo Nietzsche e contra o darwinismo vulgar, que os fracos, os doentes, os “secundários”, os meramente reativos são de facto, na vida, os tendencialmente favorecidos. E isto, que é válido para a vida em geral, é ainda mais

verdadeiro para a história das sociedades humanas. Os fracos, esclareça-se, os escravos, “não triunfam por adição da sua força, mas por subtração da força do outro: separam o forte daquilo que ele pode” (*ibidem*). Não se trata, por conseguinte, de questionar os fundamentos da própria democracia. De resto, a intenção de despolitizar estes termos e estes raciocínios é bem evidente na escrita de Deleuze. Vivemos uma situação em que os escravos triunfaram, não deixando por isso de ser escravos: “Nietzsche descreve os Estados modernos como formigueiros, em que os chefes e os poderosos levam a melhor devido à sua baixeza, ao contágio desta baixeza e desta truanice” (*ibidem*: 24). Raciocina, é verdade, em termos de características ou qualidades fundamentais, que seriam as de nobreza e de baixeza, mas isso não obsta, qualquer que seja a complexidade da sua escrita, o facto de que “o leitor adivinha facilmente em que categoria (quer dizer, em que tipo) ele teria colocado a raça dos «senhores» concebida pelos nazis.” (*ibidem*). E esse esclarecimento é suposto ser satisfatório, à guisa de justificação da empreitada global de despolitização do pensamento de Nietzsche, com a sua recondução universal à inocência da metáfora.

Nos antípodas de tudo isto está Rehmann, o qual, para além de obviamente discordar da utilização mesmo a que Deleuze procede do termo “dialética”, destaca que a forma como o filósofo francês faz derivar o seu próprio conceito de diferença plural dos escritos de Nietzsche é ela mesma completamente arbitrária, e de facto falseadora. Deleuze enuncia essa ideia quando se refere ao “*páthos* da diferença e da distância”, reportando-o a *A Genealogia da Moral*, onde a expressão “*páthos* da distância” realmente ocorre. Todavia, se regressarmos ao original, verificaremos facilmente que o tal “*páthos* da distância” nietzschiano não tem nada a ver com quaisquer diferenças plurais, sendo isso sim definido como um “*páthos* de nobreza ... o sentimento de completa e fundamental superioridade dum tipo superior dominante relativamente a um tipo inferior, dos «de baixo».” (Jan Rehmann s. d. II: 8; cf. Nietzsche 2006a: 11, 12, 91; ver também Nietzsche 1974a: 191). De facto, tenderia a predominar na hodierna invocação académica de Deleuze um excesso de credulidade, o qual pressupõe tacitamente que aquele teria lido Nietzsche duma maneira indiscutivelmente correta. As próprias citações de Nietzsche, por isso, desempenham geralmente o papel de ilustrar a interpretação do francês, nunca de interpelá-la ou colocá-la em questão. Isto é verdade, nota Rehmann (2009: 29), quer para os comentadores que assumem partilhar os pontos de vista de Deleuze, quer (e igualmente importante) para os que declaram contestá-los, como oficialmente acontece com Jürgen Habermas, todavia assumindo também eles a bondade fundamental da leitura deleuziana.

Neste contexto, é particularmente importante destacar dois aspetos. Antes de mais, repete-se, é significativo que na, sua leitura declaradamente “anti-dialética” de Nietzsche,

Deleuze deduz o conceito de “diferença”, o qual se destina a substituir a “contradição dialética”, do “*páthos* da distância” de Nietzsche. Aquilo que n’*A Genealogia da Moral* indica uma diferença social entre indivíduos, uns de nível social superior, outros ignóbeis, aparece transformado num “elemento de diferenciação” que distingue as forças ativas, afirmadoras da vida, das demais, passivas e negativas. Isto liga-se de perto ao segundo aspeto, relativo à leitura de Espinosa. Na verdade, em boa medida o núcleo da interpretação de Deleuze reside na equiparação da “vontade de potência” de Nietzsche ao conceito espinosiano de “capacidade de agir” (*potentia agendi*): Contradizendo abertamente o preceito pós-modernista de recusa da “linearidade histórica”, o próprio Deleuze trata de construir “uma relação linear entre Nietzsche e Espinosa, a qual silencia a áspera viragem anti-espinosista do Nietzsche tardio. Travestido de espinosista, Nietzsche pode ser apresentado depois da falência da revolta de 68 enquanto rebelde nómada, ao passo que o seu conceito de vontade de potência é transformado no de desejo” (Rehmann 2009: 30).

Todavia, segundo o crítico mais recente perde-se nesta leitura uma parte fundamental do conteúdo da escrita nietzschiana: “a força que a sua franqueza de patrão confere à sua crítica da ideologia” (*ibidem*). Não se trata pois, esclarece cuidadosamente o mesmo Rehmann, de rejeitar “o desejo de retirar estímulo da agudeza das intuições nietzschianas”, mas de recusar, isso sim, “aquele conformismo [de Deleuze, e depois dos deleuzianos em geral] que o utiliza como capital simbólico sem revelar a sua «obsessão hierárquica».” (*ibidem*). Na verdade, constitui neste contexto um sintoma importantíssimo o próprio facto de o conceito pós-modernista de diferença, usado na aceção de Deleuze enquanto palavra de ordem contra o “totalitarismo dialético”, não ser de modo nenhum democrático, como poderia parecer à primeira vista, antes ter origem no elitismo assumidamente antidemocrático de Nietzsche, o qual define “nobre” e “amo”, por oposição a “reles” e “escravo”, explicitamente em termos sociais, reportando-se ao classicismo aristocrático e apelando à aristocracia grega antiga e ao “guerreiro romano”, a raça dominante Ariana, a “magnífica besta louca”. Deleuze, todavia, faz questão de inocentar estes termos, lendo-os enquanto “força ativa” ou “vontade afirmativa”, de um lado; “força reativa” ou “vontade negativa” do outro. Segundo Rehmann, a divulgação subsequente deste tipo de leituras, em si mesmas dotadas de escasso ou nulo valor interpretativo, só pode ser compreendida apelando a uma leitura em chave claramente “sociológica” (e política) do inegável sucesso daquelas:

Paradoxalmente, esta despolitização de Nietzsche é a condição prévia para que este seja deslocado para a «esquerda radical» durante e depois de 68. Esta transformação política de um dos representantes mais elitistas do «radicalismo aristocrático», tal como o próprio Nietzsche lhe chamava, o qual é erigido agora

em ponto de referência para a esquerda antiautoritária, constitui realmente uma das mais espantosas viragens da história intelectual recente. E não é um aspeto despiciendo o facto de esta linguagem ultraradical, tomada de empréstimo de Nietzsche, ter conseguido com sucesso remover um marxismo teórico que, por várias razões, atravessava nesta altura uma profunda crise. Em 1972 Deleuze descreve Nietzsche como um «rebelde nómada» que seria muito mais subversivo do que Marx e Freud. Nesta perspectiva, marxismo e psicanálise estão situados do lado das burocracias que recodificam a cultura; nomeadamente o Estado no caso dos marxistas, a família no caso dos freudianos. Nietzsche, todavia, é um descodificador destas instituições, e através dos seus aforismos ajuda-nos a criar uma «máquina de guerra» que se opõe à máquina administrativa: «Almejamos a uma máquina de guerra que não recriará um aparelho de Estado». (Rehmann s. d. II: 9)

Desta forma, Deleuze aludiria por um lado aos grupos terroristas de extrema-esquerda deste período, assim convidados a reconhecerem Nietzsche como seu companheiro; mas por outro lado torna-se óbvio que esta “máquina de guerra” não é verdadeira, não é feita de bombas, antes de aforismos, sendo assim usada como metáfora que permite a sublimação do ímpeto de guerrilha urbana numa batalha cultural que finalmente “permite ao pós-modernismo sair do seu canto de ultraesquerda, ganhando acesso ao *mainstream* nas humanidades e nos estudos culturais” (*ibidem*: 10).

Entretanto, porém, aquilo mesmo que é recalcado na receção deleuziana-libertária de Nietzsche acaba por regressar, anunciando-se contraditoriamente, e “na linguagem do mais radical rebeldismo, como elitismo e antecipação consensual da flexibilidade neoliberal” (Rehmann 2009: 30). Mais amplamente, do ponto de vista da crítica filológica, a transvaluação pós-modernista de Nietzsche em “rebelde nómada” constituiria “uma construção altamente imaginária, ou, para dizer duma forma mais antiquada: uma sistemática falsificação” (Rehmann s. d. II: 10). De entre o conjunto de elucubrações deleuzianas, repita-se e sublinhe-se, merece destaque a operação que permite apresentar Nietzsche enquanto Espinosa. Deleuze assume de facto que a conceção nietzschiana de “vontade de poder” seria basicamente o mesmo que a noção de poder de Espinosa. Independentemente de tudo o mais, quer Nietzsche quer Espinosa tratariam o poder enquanto “capacidade para ser afetado”, ou seja, enquanto assunto de sentimento e de sensibilidade. Sob a influência de Deleuze, esta suposta equação Nietzsche-Espinosa tornou-se um lugar-comum nas fileiras pós-modernistas, podendo encontrar-se também, por exemplo, na obra *Império*, de Michael Hardt e Toni Negri, onde se ressalva apenas que o conceito nietzschiano de poder é “mais expansivo” que o de Espinosa.

Todavia, contrapõe Rehmann, estas interpretações desprezam o facto reconhecido de que o Nietzsche tardio, ao mesmo tempo que propunha a sua própria noção de “vontade de poder”, se virava de forma cada vez mais hostil contra Espinosa, o qual é finalmente condenado

em virtude de estar supostamente obcecado pelo seu “ódio judeu”. Para além mesmo disso, o que aqui se desconsidera é sobretudo o facto de que o conceito de poder de Espinosa constitui basicamente o exato oposto do de Nietzsche. A sua *potentia agendi* pode na verdade ser traduzida como “poder de agir”, ou “capacidade para agir”, não sendo nunca usada no sentido hierárquico de dominação, para o qual Espinosa recorre a outra palavra, *potestas*, mas enquanto capacidade para a cooperação recíproca adentro de limites “razoáveis”. O Nietzsche tardio, porém, define inequivocamente o poder como “esmagador” e “dominador”, afirmando nomeadamente que a “exploração” é uma consequência natural e intrínseca da “vontade de poder”. Como já acima (I. 3.) vimos, quando n’*O Anti-Cristo* elogia o sentimento de poder, trata de concluir: “Os fracos e os falhados perecerão: primeiro princípio do *nosso* amor do homem. E ser-lhes-á prestada quanto a isso toda a assistência possível” (*cit. in ibidem*: 11; cf. Nietzsche 1978: 14). Mais amplamente, quanto a este tema deve ser sublinhado que a *potentia* não só não aparece na obra de Espinosa ligada a algo de comparável ao poder/domínio (*Herrschaftsmacht*) de Nietzsche, antes constitui em boa medida o seu oposto, referindo-se isso sim à capacidade de agir (*Handlungsmacht*), ou seja, à

... associação cooperativa. Se o homem vive com indivíduos que concordam com a sua natureza, «a sua *potentia agendi* será favorecida e aumentará», diz-se no apêndice da IV parte [da *Ética*]. A *potentia* é a capacidade que faz colocar de acordo entre si os homens, enquanto a incapacidade (*impotentia*) e o sofrimento passivo os colocam em contradição entre si A *virtù* que resulta desta capacidade de agir é orientada para a universalização, na medida em que se augura para todos os homens o mesmo bem que se deseja para si (Rehmann 2009: 68; cf. Espinosa 1992: 432)¹⁷

Deste modo, no contexto do absolutismo do século XVII, a *potentia* de Espinosa representa de facto um contrapeso democrático de enorme significado. Ao contrário do que acontece com o *Leviathan* de Hobbes, no qual o “ator” adquire um ascendente absolutamente irrevogável sobre os pretensos “autores” do convénio, neste caso “a transferência de poder é revogável a qualquer momento e a *potentia* dos muitos permanece determinante para o poder/domínio do Estado. Isto remete precisamente para aquela capacidade da multidão da qual Nietzsche, com o seu conceito de poder/domínio imediato e sem compromissos, pretende desfazer-se” (Rehmann 2009: 67; cf. também Espinosa 2004: 339 e segs.).

Esta comparação textual, argumenta Rehmann, deveria ser suficiente para demonstrar que a equivalência estabelecida entre os conceitos de poder de Espinosa e de Nietzsche não é

¹⁷ “Se ... vive entre indivíduos tais que a sua natureza está de acordo com a sua, por isso mesmo a capacidade de agir do homem é secundada e favorecida Nada pode concordar melhor com a natureza duma coisa que os outros indivíduos da mesma espécie; e, por conseguinte ... nada existe mais útil ao homem para conservar o seu ser e gozar da vida racional do que o homem que é guiado pela Razão” (Espinosa 1992: 432).

apenas um erro menor, mas na verdade uma operação completamente equivocada ou radicalmente cínica, em qualquer dos casos intelectualmente ilegítima, dado que finalmente se trata de igualizar a cooperação social com a aniquilação fantasiada dos doentes e dos fracos. O conceito nietzschiano da dominação hierárquica irrestrita e mesmo exterminadora deveria assumir cores políticas intragáveis do ponto de vista duma “esquerda democrática”, mesmo na mais lata aceção destes termos, enquanto pelo contrário o poder a partir de baixo no sentido espinosista de capacidade para a atuação cooperativa é algo indispensável a qualquer projeto de libertação. A amálgama deleuziana de Espinosa e Nietzsche, acrescenta, revela uma falha fundamental das correntes pós-modernistas, a sua incapacidade analítica para estabelecer diferenças entre perspectivas sociais completamente opostas quanto às relações de poder (s. d. II: 11; acerca dos prolongamentos políticos da filosofia de Deleuze, ver também Preve 2012).

Quanto a Michel Foucault, deve antes de mais reter-se a noção, expressa no opúsculo de 1965 intitulado *Nietzsche, Freud, Marx* (e correspondendo na verdade à comunicação apresentada no célebre colóquio de Royaumont sobre Nietzsche), segundo a qual se trataria aqui de três intérpretes, e também de três interpeladores, da própria atividade de interpretação: “À medida que o mundo se torna mais profundo face ao olhar do homem, damo-nos conta de que o que significou a profundidade do homem não era senão um jogo de crianças” (1970: 31). Em todos estes autores se encontraria, segundo Foucault, esta experiência, tão importante para a hermenêutica, de que “quanto mais se avança na interpretação, tanto mais há uma aproximação a uma região absolutamente perigosa, onde não somente a interpretação encontra o caminho da sua volta atrás, como para além disso vai desaparecer enquanto interpretação e pode inclusivamente chegar a significar o desaparecimento do próprio intérprete” (*ibidem*: 33). Em suma, segundo Foucault há que compreender que “nunca existiu um *interpretandum* que não fosse o próprio *interpretans*” (*ibidem*: 36); e é nesse sentido que, reconhecidamente, “Nietzsche se apodera de interpretações que já são prisioneiras umas das outras. Não há para Nietzsche um significado original. As próprias palavras são interpretações”, como famosamente prova a etimologia da palavra *agathos* (*ibidem*: 37; cf. Nietzsche 2006a: 14). A componente social marcadamente hierárquica da teorização nietzschiana é assim reconhecida, mas o centro da preocupação, para Foucault, é manifestamente o estatuto da própria interpretação: “É também nesse sentido que Nietzsche diz que as palavras foram sempre inventadas pelas classes superiores; não indicam um significado, impõem uma interpretação” (Foucault 1970: 37).

Uma atitude parcialmente análoga face à hermenêutica é, segundo se defende, detetável em todos os três autores considerados, mas Nietzsche leva sem dúvida a primazia sobre Marx e a crítica da economia política, ou Freud e a psicanálise, quanto à compreensão de que “a

interpretação se encontra perante a obrigação de interpretar-se a si mesma até ao infinito; de voltar sempre a encontrar-se consigo mesma” (*ibidem*: 40). Há que deixar, portanto, as promessas de Revelação inevitavelmente associadas às concepções lineares do tempo, ou a uma semiologia convicta da existência absoluta dos sinais [*signes*]. É por isso que, em oposição “ao tempo dos sinais, que é um tempo com vencimento, e ao tempo da dialética, que apesar de tudo é linear, se chega a um tempo da interpretação que é circular” (*ibidem*: 41). O único verdadeiro risco para a hermenêutica, aliás um risco mortal, é o da própria crença de que haveria sinais dotados de existência primária: originária, real e sistémica:

A vida da interpretação, pelo contrário, está em crer que não há mais do que interpretações. Parece-me necessário compreender algo que muitos dos nossos contemporâneos esquecem, ou seja, que *a hermenêutica e a semiologia são dois ferozes inimigos*. Uma hermenêutica que se cinge a uma semiologia tende a crer na existência absoluta dos sinais: abandona a violência, o inacabado, a infinidade das interpretações, para fazer reinar o terror do índice e a suspeita da linguagem. Reconhecemos aqui o marxismo posterior a Marx. Pelo contrário, uma hermenêutica que desenvolve/desdobra sobre si mesma entra no domínio das linguagens que não deixam de implicar-se a si mesmas, numa região intermédia entre a loucura e a pura linguagem. É nisto que reconhecemos Nietzsche. (*ibidem*: 41-42)

Mais amplo é decerto o projeto, na base de *Les Mots et les Choses*, de elaboração duma crítica ao paradigma dito “antropológico” e “historicista” das ciências humanas do século XIX. Este projeto sustenta basicamente que o homem é uma invenção recente, apenas com duzentos anos, a qual “não é provavelmente mais do que uma laceração na ordem das coisas”, uma “simples prega no nosso saber”, terminando por formular a tese segundo a qual ele será “suprimido, como sobre a orla do mar uma figura de areia” (Foucault 1966: 15, 398). A causa da ressurgência do homem enquanto sujeito da epistemologia das ciências humanas teria sido o desmoronar do “sistema das representações” do Iluminismo, ocorrido nos finais do século XVIII. O que o fez desaparecer, por outro lado, foi a nova constelação de saberes, delineada sobretudo na etnologia estruturalista e na psicanálise de Jacques Lacan. Quanto à “época da história”, é concebida em síntese como época do “sono antropológico”, na qual “o homem” empreende a busca da sua própria essência desconhecida e na qual a verdade é projetada no futuro (*ibidem*: 351 e 366). As possibilidades de um novo modo de pensar, “entre o vazio do homem desaparecido”, teriam sido abertas crucialmente por Nietzsche, mediante a sua doutrina do “super-homem” e do “eterno retorno”:

Impõe-se talvez ver o primeiro esforço deste desenraizamento da Antropologia, ao qual está sem dúvida votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através duma crítica filológica, através duma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto em que o homem e Deus pertencem um ao outro, em que a morte do segundo é sinónimo do desaparecimento do primeiro, e em

que a promessa do super-homem significa desde logo e antes de tudo a iminência da morte do homem.
(*ibidem*: 353; cf. 368)

Para a compreensão deste estado de coisas por parte do próprio Foucault teria, é verdade, sido necessária também a leitura de Heidegger, mas sobretudo a de Nietzsche: entre aquelas duas influências, finalmente, e nos termos do próprio, “c’est Nietzsche qui l’a emporté” (cit. in Rehmann 2009: 84). No termo dessa caminhada de Foucault, na qual pretensamente ocorre “a superação da utopia marxiana mediante o super-homem” (*ibidem*: 94) e se procede à leitura do “eterno retorno como religião” (*ibidem*: 97), acaba por se propor aquilo que Rehmann designa, algo provocatoriamente, por “leitura pós-modernista de Nietzsche como repetição devota” (*ibidem*: 103).

Importante aqui é destacar a identificação a que, na sua pretensa “superação da crítica da ideologia mediante a «multiplicidade» e «produtividade» do poder” (*ibidem*: 110), é estabelecida por Foucault entre “verdade” e “poder”, a qual resulta assumidamente da operação a que Nietzsche procedeu, fazendo derivar a “vontade de verdade” da “vontade de poder”. Com base nisso, Foucault procede à dissolução do conceito althusseriano de “ideologia” nas suas próprias categorias de “saber” e de “discurso”, às quais posteriormente ele próprio transforma no conceito de poder. Todavia, se se reconstituir o período formativo do conceito foucaultiano de poder, opina Rehmann (s. d. II: 11-12), verifica-se que, apesar de toda a retórica sobre “microfísica” e “poder relacional”, na verdade Foucault nunca propôs um conceito relacional de poder — ou seja, estruturado em torno de relações de classe, de género, de raça ou outras —, antes procedeu à instalação deste enquanto enigmática força *por detrás* das relações sociais reais. Foucault transmutou o poder pensando-o de forma marcadamente essencializada, isto é, não relacional, enquanto um putativo Mestre-Poder (*Maître-Pouvoir*). Por detrás de toda a retórica acerca do carácter multiforme deste está a noção duma “essência fagocitante”, a qual invade e penetra quer os mecanismos de dominação quer os de resistência, sobrepondo-se a todas as lutas e contradições sociais, Foucault em boa verdade nunca especificando qual exatamente a sua conceção de poder: poder para quem, de que tipo, para que finalidades, com que propósitos. Segundo Rehmann, esta abordagem representa aliás claramente uma perda por comparação com o que tinha sido levado a cabo pela escola althusseriana:

Esta ausência de diferenciação social é ... uma clara perda teórica comparada com abordagens marxistas da ideologia que lhe são contemporâneas, nomeadamente a teoria da ideologia desenvolvida por Louis Althusser. Devemos ter presente que o pós-modernismo ocupou importantes sectores do mundo académico, mais notoriamente nas humanidades, no preciso momento em que a escola althusseriana se desmoronou. O facto de Foucault ter substituído os conceitos de ideologia e de hegemonia pelos de saber, discurso e poder é algo geralmente exaltado enquanto superação bem-

sucedida do reducionismo classista e da orientação estatista do marxismo. Mas este elogio ignora o facto de que os conceitos críticos da ideologia são, pelo menos quanto a um respeito, muito mais diferenciados: eles visam decifrar as posições sociais contraditórias no conhecimento, nos discursos e nas relações de poder; reclamam evidenciar as formas como os intelectuais orgânicos de diferentes classes combatem no reino dos valores ideológicos e morais. O pós-modernismo descartou por completo esta tarefa. (*ibidem*. 12)

Relacionada com esta perda, e ainda segundo Rehmann, ocorreria outra. O pós-modernismo emergiu duma radicalização da “viragem linguística” [*linguistic turn*] e focou-se por conseguinte quase exclusivamente em textos, considerados separadamente dos arranjos materiais e das práticas que os envolviam, ou seja, fundamentalmente tratou de textos, desconsiderando contextos compostos por aparelhos hegemónicos, intelectuais específicos, práticas ideológicas, rituais, imagens, etc. enquanto partes integrantes da totalidade na qual os textos se inseriam. A consequência deste unilateralismo é que o projeto pós-modernista de *desnaturalização* de identidades fixas se encontra permanentemente em risco de desembocar numa *desmaterialização* da vida social. Alguns exemplos ilustram isto à saciedade: como tem sido defendido, o pós-modernismo desenvolveu uma resplandecente linguagem corporal, muito em concreto reportando-se ao corpo torturado e desejan... mas por outro lado desmaterializou os corpos reais. Foucault, por exemplo, promete em *Vigiar e Punir* produzir uma completa “economia política do corpo”. Mas ao longo da investigação lida com corpos estritamente na medida em que estes emergem nos discursos pedagógicos, sem chegar a considerar as condições corporais reais no sistema prisional, a nutrição, o trabalho excessivo, as estatísticas de mortes e de suicídios. Para o pós-modernismo em geral parecem não existir corpos trabalhadores em oficinas têxteis, corpos explorados ou deficientemente alimentados. Estes autores “habitualmente não vão onde Marx quis ir n’*O Capital*, quando afirmou deixar a «esfera barulhenta» da circulação para descer à «cave escura da produção» A radicalização pós-modernista da viragem linguística reproduz aquilo mesmo que Marx analisou enquanto «fetichismo»: o domínio alienante do valor abstrato sobre o valor de uso, do trabalho abstrato médio sobre o trabalho concreto” (*ibidem*. 13).

II. 3. Gianni Vattimo

Consideremos de seguida a obra de Gianni Vattimo relativa a Nietzsche, tomando como guia condutor o livro mais recente e acima mencionado (*vide supra*, II. 1.) de Stefano Azzarà. Em termos gerais, pode dizer-se que Azzarà distingue um primeiro Vattimo, correspondente sobretudo às *Ipotesi su Nietzsche*, de 1967, nas quais este último é lido em chave “existencialista” mas também claramente sob a influência de Heidegger, duma segunda fase, relativa especialmente a *Il Soggetto e la Maschera* (primeira edição, 1974), nas quais a imagem de

Nietzsche sofre uma significativa radicalização em termos políticos, podendo mesmo aqui falar-se dum Nietzsche revolucionário e estreito aliado das massas proletárias, para se desembocar enfim numa terceira fase, correspondente à generalidade dos textos dos anos oitenta, em que se assiste a um desmoronar do mito do “Nietzsche revolucionário”, passando-se a um Nietzsche “hermenêutico”, “perspetivista”, “pós-moderno” e proponente do “pensamento fraco”.

Na primeira fase, intuições nietzschianas como o eterno retorno do igual, o “ultra-homem” e a vontade de potência, na sua oposição a um “mundo verdadeiro” pretensamente contraposto ao aparente, na contestação de qualquer “fundamento” ou “coisa em si”, na liquidação do pensamento racionalista ou causal, são então lidas como um apelo à “libertação” do indivíduo relativamente a estas cadeias de absolutos, bem como à construção coletiva de um mundo novo, livre e desalienado, no qual o pensamento se fluidificaria e o desejo visaria a satisfação imediata (cf. Azzarà 2011: 22). Vattimo participa no célebre colóquio de Royaumont, juntamente com Löwith, Marcel, Deleuze, Foucault e outros, discutindo na comunicação apresentada as teses de Jean Wahl (*ibidem*: 23). As suas ideias sobre Nietzsche são nesta altura de pendor estritamente filosófico, ainda sem a carga imediata e diretamente política correspondente às da segunda fase.

Antes de mais, e assumidamente contra a atitude típica de Lukács, é claro o projeto de inocentar politicamente Nietzsche, atribuindo as apropriações posteriores à obra falsificadora da irmã Elisabeth. Depois, trata-se de sublinhar a tese segundo a qual o triunfo da filosofia da história, em todas as suas versões, é paradoxalmente destrutivo da capacidade humana para fazer história no sentido da introdução nesta do *novum*, da capacidade para transformar o mundo, de agir de forma criativa, visando uma nova história e abrindo novas épocas (*idem*: 24). Neste contexto, em que toda a filosofia da história é vista “como sucedâneo da religião” e enquanto genérica “fé no sentido dos acontecimentos” (Vattimo *cit. in idem*: 24), trata-se de sublinhar que, mesmo que contra as intenções de Hegel, a filosofia da história propicia de facto o conservadorismo: a decisão individual tende a perder todo e qualquer sentido, aumentando por isso a tendência para a devoção aos factos, o servilismo face às potências triunfantes, a submissão ao devir e às suas leis, o otimismo e a apologia das coisas tais como são. É este o contexto em que Nietzsche, em particular o Nietzsche da segunda das *Considerações Intempestivas*, é apresentado como campeão da criatividade humana e alternativa válida a Hegel: se pretendemos que haja ainda história, se quisermos ter ainda um futuro, é imperioso que nos libertemos do historicismo.

Todavia, a verdade é que reconhecidamente, para Nietzsche, o niilismo não se resume à “doença histórica”, antes aparecendo enquadrado no horizonte geral da história ocidental e mesmo da existência humana. Daí o intento de recuperação da pretensa relação autêntica e produtiva com o passado, a qual deverá basear-se no apelo a forças não-históricas e mesmo supra-históricas, tais como a vida, o mito heroico, a arte e a própria religião. Niilismo é, de facto, afirma Vattimo, “o reconhecimento da ausência de qualquer significado e de qualquer ordem racional no devir” (*cit. in ibidem*: 25), mas é sobretudo a própria “atribuição de um sentido e de um fim ao mundo, a justificação daquilo que acontece mediante qualquer razão que se situe para além ou acima do próprio facto” (*ibidem*). Não apenas o homem contemporâneo, mas o homem em geral, tem na verdade uma relação problemática com o tempo e “luta contra o peso do *es war*” (*cit. in ibidem*: 25-26). Incapaz de ultrapassar um devir que se lhe representa como incompreensível, ininterrupto e multifacetado, o homem supostamente desenvolveria um “espírito de vendetta”, o qual se exprime no próprio desejo de conhecimento duma “estrutura de causa-efeito”, duma razão, dum fundamento lógico ou dum sentido global, duma finalidade transcendente ou imanente, supostamente capaz de fornecer à história a ordem e a estabilidade que lhe faltam.

Claro que, ao longo dos tempos, “a ideia de um tal sistema descobre-se falsa” (*cit. in ibidem*: 26). Os valores desmoronam-se, não sendo todavia possível substituí-los por outros. Mas eis então que este processo de desencantamento conduz à situação de que “as coisas e o homem perdem valor” (*ibidem*), dado que à percepção agora obtida do “caráter ilusório do devir” se junta a queda da “fé num outro mundo, no mundo estável das verdades” (*ibidem*). O estado subsequente de abulia corresponde à tradução plena da “doença histórica”, com total paralisia da capacidade de querer e de agir, face à impossibilidade reconhecida de obter “a verdade” para além da sempre transiente Maia dos eventos.

Este pleno cumprimento do niilismo, porém, comporta igualmente, e segundo a leitura que Vattimo faz de Nietzsche, a possibilidade de emergência duma relação finalmente não-niilista do homem com o real e consigo mesmo: “o reconhecimento alegre e criador do facto de que não existem ordens, verdade, estabilidade, fora da própria vontade” (*cit. in ibidem*: 27), e de que, portanto, “tudo deve ser criado” (*ibidem*). De importância crucial, neste contexto, é o significado que Vattimo atribui à doutrina do eterno retorno. Trata-se de ser capaz de ver no presente algo mais do que o mero elo de transmissão do passado ao futuro, promovendo-o agora, e por contraste, a uma decisiva centralidade:

O eterno retorno do igual não é portanto um preceito moral, uma espécie de imperativo kantiano *sui generis* (age segundo a máxima que possa eternizar o teu querer, no sentido de torná-lo universal), nem

uma simples teoria cosmológica. Não é tão-pouco um «sucedâneo da religião», isto é uma filosofia da história, como pensava Löwith. ... é a mordedura sobre a cabeça da serpente, o acontecimento que explica o enigma da porta carraia nietzschiana, e esta mordedura é «o instante ... , o momento presente, o tempo da decisão», que «representa o ponto em que a busca do passado e do futuro se salda». (Azzarà 2011: 27)

O presente, por conseguinte, em vez de se dissolver seja retrospectiva ou prospetivamente, alcandora-se assim a uma posição de radical centralidade, na qual “transporta consigo todo o futuro e portanto todo o passado” (Vattimo *cit. in ibidem*: 27). Deste modo, é a dignidade própria de cada instante vivido que é resgatada, claro — mas também a de cada homem na sua situação concreta: o sujeito da decisão, o qual, a partir da nova centralidade, escapa quer ao condicionamento do passado, quer à alienação duma plenitude prometida apenas para o futuro, podendo assim experimentar desse modo a coincidência plena da sua ação com o respetivo significado mais autêntico. Nesse sentido, pode agora configurar-se como “super-homem” — embora, notemo-lo, ainda não como “ultra-homem” (cf. Azzarà 2011: 28).

Nesta leitura de Nietzsche pesa sem dúvida a influência de vários outros autores, entre os quais Karl Jaspers e Albert Camus. Na verdade, também para Jaspers, e à típica maneira existencialista, o eterno retorno “deve levar a minha vida e a minha ação à sua extrema tensão, de modo a que eu possa atingir a extrema possibilidade” (*cit. in ibidem*: 28). Dado que “aquilo que eu faço agora é o meu próprio ser eterno ... vem decidido no tempo aquilo que eu eternamente sou”, pelo que a decisão eternizante é pois “a suprema afirmação da vida” (*ibidem*) através da escolha e do atingir da pura imanência. Esta leitura do tema do eterno retorno, devemos deixá-lo aqui pelo menos registado, parece particularmente difícil de sustentar, se tivermos em consideração o que o próprio Nietzsche escreve sobre o assunto, sobretudo n’*A Vontade de Potência*.¹⁸

¹⁸ “Esta noção — que o mundo intencionalmente evita uma finalidade [*goal*] e até conhece artifícios que lhe permitem evitar entrar num curso circular — deve necessariamente ocorrer a todos aqueles que gostariam de impor ao mundo a capacidade para a eterna novidade, isto é, a uma força finita, definida, imutável e de tamanho constante, tal como o mundo é, o poder miraculoso da infinita novidade nas suas formas e estados. O mundo, mesmo se já não é um deus, ainda é suposto ser capaz do poder divino de criação, o poder de infinitas transformações, é suposto impedir-se conscientemente ele mesmo o regresso a qualquer das suas formas antigas; é suposto possuir não apenas a intenção, mas os meios, de evitar qualquer repetição; nesse sentido, é suposto controlar cada um dos seus movimentos em cada momento, de forma a evitar finalidades, estados finais, repetições — e o que quer que seja mais que possa resultar de tão imperdoavelmente insana forma de pensar e de desejar. É ainda a velha forma religiosa de pensar e de desejar, uma espécie de aspiração à crença de que de alguma forma o mundo é, ao fim de contas, como o velho amado, infinito, ilimitadamente criativo Deus — que de alguma forma «o velho Deus ainda vive» — a nostalgia de Espinosa, que se expressou nos termos «deus sive natura» (ele até sentia «natura sive deus»). (Nietzsche 1968: 546-7).

Todavia, observa também agudamente Azzarà, e para além desta leitura “existencialista” propriamente dita, está do mesmo modo aqui patente uma influência de Heidegger que coloca limites ao registo daquela. De facto, sabemos que para Heidegger esta decisão é possível apenas na medida em que esteja ela própria radicada na historicidade de um povo, a partir da *Geworfenheit* do *Dasein*: “o Ser-se, carregado de destino pelo facto de ser-no-mundo, existe sempre e por essência como ser-com-outros” (Heidegger *cit. in ibidem*: 31), fazendo pois apelo a uma “hereditariedade”, a uma historicidade que é uma co-historicidade, a um “destino comum” só compreensível no contexto da “historicidade da comunidade do povo” (*ibidem*). Não se trata, pois, em exclusivo da decisão meramente individual, e tão-pouco é óbvio que isto seja pensado enquanto algo válido para a existência de cada homem em geral. Em todo o caso, parece indiscutível que a influência heideggeriana está bem presente na obra do Vattimo já mesmo desta fase. Nietzsche, como já vimos, critica a concepção dominante da verdade enquanto evidência e os critérios de valor que nessa se fundam; mas tudo isso faz apelo a um certo mundo e a uma certa época, a uma humanidade radicada em nós como “hereditariedade” e que age em nós como “natureza”. E neste retorno da história e da historicidade “há um pouco Heidegger a mais”, comentava Jean Wahl no colóquio de Royaumont (cf. *ibidem*: 34):

Ou seja, age aqui evidentemente a concepção heideggeriana do ser enquanto envio destinatário de sucessivas épocas e mundos históricos, a partir do precipitar de cada vez diverso de um sentido do ser e da verdade É portanto claro que já nesta leitura de Vattimo a responsabilização de existência individual é insuficiente para desencadear a fuga ao niilismo, o qual diz respeito à civilização europeia no seu conjunto, tal como para Heidegger a um certo ponto já não basta a decisão individual que, antecipando a morte, torna autêntico o *Dasein*. (*ibidem*: 34-5)

Nos interstícios do discurso existencialista começa deste modo a delinear-se outra trajetória, permitindo aquilo que virá a ser pensado como aproximação de Nietzsche a Marx, tratando-se para Nietzsche de fundar uma sociedade nova, junto com mitos novos, mas não apenas isso. Indo mais além de Marx, mas não certamente contra ele, segundo se opina, Nietzsche “pretende atingir a fundação ontológica desta capacidade mitológica, ‘mitopoiética’ do homem” (*cit. in ibidem*: 36). Se Nietzsche “não é um revolucionário”, é assim porque há nele “algo de mais profundo do que a revolução”, é porque ele “pretende ‘teorizar’” não já a revolução, mas antes mesmo disso a própria “possibilidade da revolução” (*ibidem*).

No Vattimo do segundo período, o Vattimo sobretudo de *Il Soggetto e la Maschera*, estas tendências encontram simultaneamente um desfecho e uma plena manifestação. Nietzsche não só não é considerado como um mero filósofo “irracionalista” ou um “precursor do nazismo”, ele tão-pouco é agora uma simples manifestação da crise da modernidade. Às suas propostas, e

em particular ao *Übermensch*, há alegadamente que reconhecê-las “na sua característica, positiva heterogeneidade relativamente aos correspondentes conteúdos da tradição”, como declara num convénio em 1972 (*cit. in ibidem*: 38). Nietzsche é, em suma, um verdadeiro “profeta da libertação”. Tal como o próprio Vattimo escreveu, enunciando o núcleo da sua nova posição:

A decisão eternizante enquanto decisão libertadora é a única capaz de criar um ser novo, que já não sofra como nós e que saiba viver a grande aventura da ciência e da técnica fora dos esquemas de dominação, os quais bloqueiam a ciência e a técnica, também consideradas como tais, em formas fetichistas e repetitivas, todavia capazes de produzir apenas, como organização capitalista (e também pseudossocialista) do trabalho de fábrica, não libertação, mas novas neuroses, que vão juntar-se às «figuras» da multiforme fenomenologia do espírito de *vendetta*.

Nesta extrema, emblemática contraposição das possibilidades libertadoras da técnica e da ciência ao seu uso desumano e sub-humano realiza-se hoje ... numa forma tornada mais aguda e decisiva, pelo facto de que a sociedade do domínio chegou ao seu máximo desenvolvimento e expressão na administração económica total da terra, o antigo contraste entre Dionísio e Sócrates, entre a liberdade do simbólico e a sociedade da *ratio*. O pretenso irracionalismo de Nietzsche revela-se assim pelo que realmente é, a revolta da criatividade dionisíaca que nos nossos dias amadureceu no homem, contra todas as formas de opressão externa e interiorizadas que ainda se opõem ao seu livre desenvolvimento. (Vattimo 1983 [1974]: 347-8)

Tal como Deleuze e outros, o Vattimo deste período procede a uma clara oposição Hegel-Nietzsche, representando Hegel uma certa versão da relação entre ser e aparência, entre coisa em si e coisa para si, entre o homem e o mundo, entre o conhecimento e o real, na qual os dois termos tendem a coincidir. Ora, na esteira de Schopenhauer, Nietzsche nega esta coincidência entre racionalidade do real e racionalidade humana, negando portanto também a possibilidade duma plena apreensão do ser através da universalidade do conceito. A realidade é tudo menos racional, sendo dúbia a própria racionalidade do saber. Podemos apenas aludir às coisas, não passando a verdade de metáfora e interpretação, correspondente a uma perspetiva inevitavelmente particular e sendo o próprio sistema fechado de Hegel, com o seu “panlogismo perfeitamente cumprido”, uma mera ficção metafísica dotada dum valor universal portanto fictício. Assim, ao contrário do que garantia uma certa tradição de marxismo italiano (incluindo Labriola e Gramsci, entre tantos outros), para a qual Marx sobretudo continuaria e “cumpriria” Hegel, segundo Vattimo a relação entre os dois é assinalada por uma rotura insanável: a praxis marxista seria o oposto da dialética hegeliana¹⁹.

¹⁹ “Isto é, Marx rebela-se contra as pretensões de conhecimento sistemático do idealismo, contestando-lhes também o «reprovável ‘realismo’», a intenção de conciliar sempre e apesar de tudo o homem com o seu mundo histórico-social (o que é real é racional). Afirma a incapacidade do saber de chegar inteiramente ao fundo do real na forma da ideia e pretende a realização da filosofia, uma mundanização que quer «corrigir» a dialética através da

Caminhando no mesmo sentido, Nietzsche teria bem assim defendido que “todos os caracteres de equilíbrio, harmonia, completude e perfeição ... são apenas máscaras, aparências duma «coisa em si» a qual sofre profundas dilacerações” (*ibidem*: 13). O homem moderno, e em particular o homem hegeliano, torna-se deste modo um emblema mesmo da “decadência e degeneração” que são trazidas pela “doença histórica”. “Bloqueada pelo fantasma da anamnese e confinada ao antiquariado”, como dizia Ernst Bloch (*cit. in* Azzarà 2011: 42), a dialética hegeliana conduz à permanente busca dum sentido numa teleologia histórica que, uma e outra vez, acaba por sublinhar “o carácter efêmero, relativo, insignificante de cada ação e cada decisão” (Vattimo 1983: 23).

Vattimo concorda assim com Deleuze quanto a facto de que “a adaptação, a evolução, o progresso, a felicidade de todos, o bem da comunidade, o Homem-Deus, o homem moral, o homem verídico, o homem social” (*cit. in* Azzarà 2011: 43) não são mais do que os “novos valores”, vazios e intercambiáveis, através dos quais o “último homem” se afoga no “nihilismo passivo” (*vide supra*, II. 2.). Mas sublinha que toda esta narrativa, que culmina em Hegel, se inicia com a repressão socialmente organizada do dionisíaco. Entretanto, e tal como destaca ainda Azzarà, se na obra de Herbert Marcuse a posição de Dionísio (ou de Orfeu, ou de Narciso) representa sobretudo, “paz”, “beleza”, “canto”, “a ordem da satisfação que cria o Eros livre” (*cit. in ibidem*: 43), já para Vattimo o dionisíaco nietzschiano é também, e predominantemente, a relação originária entre o homem e o mundo, entendida como exposição humana ao caos primigénio, um inexaurível fluir e devir dos seres que é percebido, e sobretudo aceite, enquanto riqueza e exuberância infinitas, ou seja, a “originária não-unidade do princípio primordial das coisas, a não suprimível duplicidade do ser” (Vattimo 1983: 26-7), ou ainda, e noutros termos, “a copresença de ser e de aparência, a íntima laceração e contraditoriedade do real, que é acolhida enquanto tal, aquém de qualquer *reductio ad unum* e de qualquer pretensão de racionalização” (Azzarà 2011: 43). Assim, a pluralidade, a diferenciação, a divina sobreabundância da vida, ou “«Deus que afirma a vida», tinha já dito Deleuze” (*ibidem*), geram uma existência que “é necessariamente engano, ilusão, perspectiva”, ou seja, “multiformidade”, isto é, “potência plástica, formadora de aparências e de ilusões sempre novas”, e portanto

praxis, ou seja, através duma real transformação do mundo que dele permita uma plena apropriação humana. Marx, por isso, não estaria em linha de continuidade relativamente a Hegel e à sua dialética Antes seria dela um contestatário radical e subversivo, na medida em que, contra qualquer pretensão metafísica de sistema, afirmava a natureza aberta do pensamento e da praxis” (Azzarà 2011: 41).

inspiradora do “impulso metaforizante” e do “fluxo que devora continuamente as formas” (Vattimo 1983: 28).

Por conseguinte, a diferença entre o homem grego e o homem moderno (sobretudo hegeliano) não consiste em que o primeiro fosse capaz de atingir a natureza ou a coisa em si, na sua plenitude ou autenticidade pluralista. Esta ideia seria rejeitada pelo próprio Nietzsche, para o qual a própria tragédia clássica constitui assumidamente uma forma de fingimento ou de mascaramento da realidade, de metaforização recorrente duma verdade da existência que é demasiado complexa, contraditória e sinuosa para poder ser suportada, pelo que emerge não com a “nudez crua da verdade” (para recorrer à expressão consagrada de Eça de Queirós), mas sempre coberta pelo “manto diáfano da fantasia”, no caso vertente as belas mentiras dos olímpicos, através das quais é transfigurada e reconduzida a uma ordem. A diferença entre os gregos e nós, modernos, consiste mais exatamente no facto de que, embora procurando afrontá-lo moldando-o, o homem pré-socrático não se propõe negar o elemento dionisiaco, não lhe foge nem o reprime. Percebendo-o sobretudo enquanto “sobreabundância e interna multiformidade do ser” (Vattimo 1983: 30), e não como fonte de perigo, consegue estabelecer com essa realidade, de alguma forma representativa de um lado escuro de si mesmo, um equilíbrio peculiar:

Consegue aceitá-lo enquanto dimensão sempre copresente e todavia harmonizar-se com ela, assumindo-a em si, por assim dizer, *homeopaticamente*: a tragédia constitui, finalmente, nada mais do que a expressão apolínea de um núcleo que é na sua essência dionisiaco e volta a resolver-se, para além de toda a aparência dialética, nisto mesmo. Até ao advento de Eurípides, esta forma suprema de arte acaba sempre por «encontrar o dionisiaco enquanto livre energia poética», isto é, enquanto «mundo da liberdade» e da «criatividade». (Azzarà 2011: 45)

Ao historicismo, com todos os seus pretensos abismos de sabedoria, de esterilidade e de permanente apelo à subjugação, sempre apoiando-se no “intelectualismo otimista” e na “visão racionalista do mundo”, haveria pois que contrapor o dionisiaco libertador, o qual se revolta contra a *ratio* totalitária em nome da criatividade e da multiplicidade da vida. Todavia, a referida supremacia do racionalismo possui alegadamente uma base objetiva, a qual reside na escassez e na insegurança da existência que são características das sociedades arcaicas. Em boa verdade, e para além da sua exaltação dos aspetos “abissais” da existência, Vattimo reconhece entretanto que a afirmação da *ratio* corresponde a um ordenamento estável da realidade, uma visão metafísica que constitui a resposta dos gregos antigos ao problema da precariedade da existência individual e social, numa situação de conflito, de violência e de insegurança nas relações entre o homem e a natureza: “É na luta pela vida [conduzida contra a natureza e contra os outros

homens] que o intelecto acolhe a utilidade das noções gerais” (Vattimo 1983: 114-5), e portanto o papel crucial da razão enquanto guia da existência “em função da manipulação prática das situações” (*ibidem*). Independentemente disso, segundo Vattimo verifica-se com o homem racionalista e socrático o esforço de recondução do múltiplo a uma forma de unidade, correspondente a uma máscara, uma verdadeira “máscara decadente” (*ibidem*: 32). É o que acontece com o próprio Sócrates e a sua neurótica “fixação de verdadeiro e falso” (*ibidem*: 48-9), a qual consente doravante, através da pretensa distinção da verdade e do erro segundo determinados cânones sociais, a afirmação do “intelectualismo otimista”.

Segundo comenta Azzarà, é na verdade detetável alguma oscilação na leitura vattimiana de Nietzsche, a qual ecoa de algum modo a precisão heideggeriana, segundo a qual Nietzsche representaria não a superação, mas o culminar da metafísica subjetivista-objetivista, pelo que, coerentemente, e segundo Heidegger, “esta crítica dos conceitos de verdadeiro e falso move-se na realidade «ao longo da linha distensa da essência» e não põe a pergunta fundamental sobre a verdade, mantendo-se «no âmbito da grande tradição de pensamento ocidental».” (Azzarà 2011: 204, nota 60)²⁰. Ou seja, assistir-se-ia com Nietzsche, ou pelo menos com a leitura que dele em determinado momento faz Vattimo, ao prestar de um tributo talvez excessivo, mesmo que apenas indireto, à tradição racionalista. Em parte por isso mesmo, seguindo em boa medida na pegada de autores da tradição marxista, como Ernst Bloch e de Herbert Marcuse, mas ultrapassando-os nessa tendência, Vattimo procede pois a uma identificação plena de “razão” com “domínio”. Aproxima-se quanto a isso obviamente de Deleuze, para quem “quando o pensamento deixa de ser uma *ratio*, a vida deixa de ser uma reação” (*cit. in* Azzarà 2011: 49), e também de Heidegger, sobretudo o Heidegger posterior à II Guerra Mundial. Encontramos nesta leitura do pensamento de Nietzsche, que ao pretender enunciar o seu núcleo com ele declara solidarizar-se plenamente,

... uma substancial consonância com a denúncia novecentista (mas já antes disso oitocentista) da *hybris* da razão enquanto autêntica raiz do totalitarismo. A pretensão de conhecer o mundo na sua totalidade,

²⁰ De acordo com o Vattimo deste período, “para Heidegger, Nietzsche é decerto um pensador metafísico para ser lido em função do problema do ser; mas é também, e fundamentalmente, o último pensador da história da metafísica, no qual esta história chega ao seu termo” (Vattimo 1990: 10). Nietzsche é, portanto, o “pensador «final» da metafísica” (*ibidem*: 11), procedendo entretanto a uma “desconstrução” da mesma (*ibidem*: 33 e segs.). Os indícios duma leitura heideggeriana da obra de Nietzsche são notórios também no livro de Eugen Fink sobre este. Todavia, Fink sublinha o que considera ser a orientação *filosoficamente* antimetafísica de Nietzsche: “A crítica nietzschiana da cultura esconde com demasiada facilidade o facto, mais profundo, de se tratar, em Nietzsche, essencialmente de um conflito *filosófico* com a metafísica ocidental. Ao mergulhar profundamente no passado, ao pôr fundamentalmente em questão a tradição ocidental, Nietzsche rompeu desde o princípio com os críticos moralizantes em voga no século XIX ... possui uma vontade de futuro, um programa, um ideal Não é, porém, um utopista, nem um reformador ou benfeitor do universo; Nietzsche não acredita no «progresso» ... Nietzsche anuncia o advento do niilismo «para os próximos dois séculos». Também na direção do futuro Nietzsche visa longe” (Fink 1988: 8).

ou de o reduzir a um único princípio de explicação, de impor-lhe uma teleologia a partir duma filosofia da história, implica inevitavelmente violência. A violência do conceito universal, através do qual o sujeito que se crê onipotente embrulha com uma camisa-de-força uma realidade que, múltipla e diferenciada, tende a fugir-lhe por todos os lados, devendo por isso ser conduzida à força pela razão. (Azzarà 2011: 50)

Ora bem, quanto a isto deve desde logo sublinhar-se que, contra a tese vattimiana da simples identificação da *ratio* com o domínio, e do dionisiaco com a libertação, vários outros autores, entre eles o próprio Losurdo, sublinharam pelo contrário que “longe de pretender contestar e anular «as habituais barreiras e os habituais confins da existência», o periódico «abismo de olvido» das festas dionisiacas serve para torná-los mais toleráveis (...) e portanto cumpre uma função de consolidação dum ordenamento e duma civilização que inevitavelmente comportam terríveis sacrifícios” (Losurdo 2004a: 53; o excerto citado por Losurdo é de Nietzsche, *A Origem da Tragédia*). Neste sentido, e bem diversamente da leitura de Vattimo, “o misturar dos níveis e dos papéis sociais, das singularidades individuais, transformadas e fundidas numa festa coral ... não coloca em discussão as hierarquias sociais e políticas da vida normal” (*ibidem*: 53-54). É verdade que, no êxtase dionisiaco “o indivíduo se dissolve numa «misteriosa unidade originária»” (*ibidem*: 54), mas esta unidade é tão pouco política que nem sequer se limita aos homens, abraçando não apenas estes, mas “também os entes do mundo animal e natural” (*ibidem*).

No mesmo sentido, de resto, se tinham já pronunciado, logo em finais da década de setenta, Giuliano Campioni e Luigi Alfieri, o primeiro sublinhando que a festa dionisiaca constituía apenas a contrapartida consolatória e sublimada da “brutalidade da condição servil” e da “submissão quotidiana ao único superior” (*cit. in* Azzarà 2011: 56), o segundo opinando que “a oposição dionisiaca ao apolíneo implica a recusa das diferenças entre os indivíduos, a destruição da hierarquia”, sim, mas apenas na medida “em que a própria subjetividade humana se torna um dado exclusivamente coletivo”, volvendo assim a uma “*coletividade indiferenciada*” na qual não existem “estruturas positivas de igualdade” e sendo por isso “a igualdade dionisiaca um puro negativo” (*ibidem*). O mesmo vale aliás para a “solidariedade dionisiaca”, a qual não constitui uma “colaboração positiva entre os indivíduos”, mas apenas “uma comunicação *imediata* e privada de estrutura” (*ibidem*), tal como acontece na orgia. O mesmo Alfieri sublinha a vacuidade da ideia de transformação histórica que está aqui suposta, a qual não é de facto mais do que “o triunfo momentâneo do negativo”, a “dissolução do ordenamento político e social num caos magmático”, um mero reconhecimento “da necessidade de que o ser se dissolva no devir” (*ibidem*: 65). Por conseguinte, estamos aqui perante o “Triunfo da Morte, cuja perene

renovação é condição indispensável para o perdurar daquele grande Triunfo da Vida que é a história vista na sua totalidade” (*ibidem*). Em suma, se existe aqui revolução, trata-se evidentemente duma “revolução heraclitiana, não marxiana”, dado que a visão nietzschiana do dionisíaco não é inspirada por qualquer “ideal de progresso social” (*ibidem*).

Também o processo da nomeação das coisas, ele mesmo traduzindo sem dúvida o domínio social, pode mais exatamente ser reportado não à *ratio* socrática e aos subsequentes desenvolvimentos, ao contrário do que Vattimo argumenta, mas ao próprio mundo pré-socrático, dionisíaco e doricamente aristocrático de que a escrita de Nietzsche é tão intransigentemente e tão conscientemente laudatória: “O direito senhorial de impor nomes estende-se tão longe que podemos permitir-nos conceber a origem da linguagem como a extensão da potência por parte dos que exercem o domínio” (Nietzsche 2006a: 12). Na verdade, “os que dizem «isto é isto e isto» impõem deste modo com uma palavra a submissão definitiva a cada coisa e a cada evento e de tal forma, por assim dizer, apropriam-se deles” (*ibidem*). Todavia, segundo Vattimo, a revolta dos escravos — que para Nietzsche corresponde à subsequente expressão do socratismo e à sua consequência lógica, como entre outros os já mencionados Losurdo e Campioni opinam — traduz antes a direta contestação, no plano prático e político, daquela fonte de “repressão adicional” que a *ratio* supostamente constituiria, representando pois “a rebelião do indivíduo contra qualquer risco de ser integrado e tornado mera função de um sistema social compacto” (Azzarà 2011: 63).

Segundo Vattimo, a *ratio*, nascida da “necessidade de segurança” (1983: 65), tende antes a tornar-se numa fonte de perversidade, “perpetuando em vez disso a insegurança e a violência da situação de partida” (*ibidem*: 125). A sublevação servil, que Nietzsche denunciava na Comuna de Paris, torna-se pois, pelo contrário, e segundo o mesmo Vattimo, a expressão moderna da libertação dionisíaca do indivíduo e das classes subalternas de qualquer repressão, desde logo a repressão que é operada pela dialética e pela razão universal. Os sistemas de afinidades e de correspondências, e portanto também de oposições, encontram-se assim completamente alterados e subvertidos. Nietzsche não é aqui somente interpretado: ele sofre durante o processo de apresentação uma verdadeira e cabal inversão de valores. Segundo comenta sardonicamente Azzarà,

... obviamente, do terror, repetidamente manifestado pelo próprio Nietzsche face à revolta dos escravos com a qual Vattimo identifica aqui as tais forças, do imenso perigo que aquele via alargar-se a toda a civilização ocidental por causa da tal revolta, não subsiste aqui nenhum traço. Tal como não existe qualquer traço da educação racionalista à qual o materialismo histórico se tinha proposto desde o

início submeter aqueles escravos, precisamente com o objetivo de iniciá-los num percurso de autonomia e de emancipação. (Azzarà 2011: 65)

Para Vattimo, pelo contrário, o problema fundamental está na *reductio ad unum* que alegadamente constitui o projeto ínsito em toda a história da civilização ocidental, na medida em que a mesma seja pensada enquanto guiada pela ou para a razão. Deste modo, apesar do inegável desenvolvimento subsequente das forças produtivas, ou seja, da potencial ultrapassagem da situação de escassez objetiva inicial, antes assumida como fonte social do próprio ascenso da *ratio*, observa-se hoje em dia a “selvajaria da vida americana e da caça ao ouro”, no homem que “vive com o relógio na mão e já não tem *otium* nem gosto pela forma”. Vivemos, em suma, na “caça ao ganho e ao sucesso”, na “atividade prática frenética”, num sociedade que, sendo capitalista, faz vigorar ainda em pleno a “insegurança” e o “medo da morte” (Vattimo 1983: 116-118). Trata-se dum estado de coisas que, preparando as “condições da nova criatividade e liberdade ultra-humana”, ao mesmo tempo obstaculiza estas últimas através dos persistentes “medo” e “necessidade de segurança” (*ibidem*: 334-7 e 346), e bem assim das respostas reativas meramente fetichistas que isto suscita.

Nietzsche não deve, portanto, ser interpretado como mero apologista das possibilidades dum capitalismo pensado em registo de otimismo tecnocrático, mas enquanto proponente de transformações sociais profundas que, através da emergência cultural e social do “ultra-homem”, levem aquelas forças produtivas a transformar-se em “aventura”, “jogo e livre atividade simbólica”, as quais são permitidas pela própria “decisão eternizante” entendida enquanto “decisão libertadora”, e libertadora antes de mais do próprio trabalho, permitindo assim o advento duma “fase mais alta da liberdade”, duma “civilização superior”, que “deixa subsistir lado a lado os diversos aspetos da personalidade” humana (*ibidem*: 115-120), subtraindo-os pois à tal *reductio ad unum*.

Também quanto a isto Nietzsche é lido em chave não apenas libertadora, mas verdadeiramente subversiva. A “genealogia” constitui, argumenta-se, o verdadeiro progredir, no sentido de que ela permite romper com a rigidez do horizonte que é definido pela doença histórica, pela decadência e pelo niilismo, apresentando as premissas duma nova história. Amadurecem deste modo as condições de “passagem a uma nova forma de vida”, a um novo “modo de existir”, caracterizado pela “inocência” e pela “não-conflitualidade”, livres agora do “medo que domina a existência do homem metafísico” e livres portanto também das “paixões violentas” que assinalam a história ocidental, e ainda mais caracterizam a competição generalizada da sociedade capitalista. A “libertação do simbólico” assim prometida corresponde ao libertar-se de qualquer “submissão à funcionalidade vital imediata”, bem como à rebelião

contra o “achatamento imposto pela *ratio*” à autonomia e à criatividade do indivíduo. Só deste modo as formas espirituais da cultura nesta rebelião chegam verdadeiramente a “antecipar o advento de um mundo novo” e realmente diverso (*ibidem*: 140 e 149-56), o qual em nada se pode confundir nem com as sociedades ocidentais nem com o “socialismo realmente existente”, isto é, com a Europa de Leste destes anos.

Numa terceira fase, entretanto, condicionada por diversos eventos como o próprio falir dos projetos de esquerda radical, que na Itália tinha assumido uma importante expressão na atividade terroristas das Brigadas Vermelhas, e com o desaguar da contestação estudantil em expressões culturais de pendor muito menos marcadamente político, o pensamento de Vattimo orientar-se-á para uma fase de exaltação do “perspetivismo”, da hermenêutica e do chamado “pensamento fraco”. Nietzsche continua a ser uma referência de primordial importância, mas a sua leitura sofre também ela, e como seria de esperar, consideráveis alterações. Aliás, e de certa forma ironicamente, o Nietzsche desta fase de Vattimo evidencia indelévels afinidades com o “conhece-te a ti mesmo” de filiação remotamente socrática, embora submetido a um desvio de percurso que passa pela constituição das ciências humanas:

Uma primeira explicação do sentido a atribuir à colocação de Nietzsche no âmbito da hermenêutica tem de ser procurada nesta ligação, que de algum modo o associa ao próprio Dilthey e à problemática filosófica do historicismo do princípio do século XX ... também para Nietzsche o ponto de partida do filosofar foi dado por uma reflexão sobre as ciências humanas, isto é, em termos mais gerais, sobre a historiografia e o saber que o homem tem de si próprio. (Vattimo 1990: 12)

Nesta terceira fase Vattimo parece igualmente integrar a lição “anti-dialética” de Deleuze já antes referida, lição segundo a qual “O «sim» de Nietzsche se contrapõe ao «não» dialético, a sua afirmação contrapõe-se à negação dialética, a diferença à contradição, a alegria e o gozo ao trabalho dialético, a leveza e a dança ao peso dialético, a bela irresponsabilidade às responsabilidades dialéticas” (Deleuze 2002: 9). Ora bem, neste contexto trata-se para Vattimo sobretudo de destacar que a libertação é agora nada mais do que “o reconhecimento de que não há um sentido, uma direção no devir da história” (Vattimo 1979: XXII). Não há nada, e em boa verdade não há ninguém para libertar, nenhuma libertação possível:

Nestas condições não se trata já de transformar o mundo, de abrir novas possibilidades à história, mas sobretudo de modificar «o modo sob o qual o pensamento a vive». A libertação é, desta forma, preferivelmente identificada com a «*Verwindung*» de Heidegger: não uma superação do existente, mas um «remeter-se» a ele, um «continuar a sonhar» sabendo que sonha». Olhar a realidade dada com olhos diversos, desmistificando-a e ironizando-a, mas tendo sempre presente a consciência de que não há nada de mais nem nada diverso que possa substituir aquela. (Azzarà 2011: 132)

A leitura de *Il Soggetto e la Maschera* é assim radicalmente refutada. Não apenas a interpretação do pensamento genealógico e do espírito livre, mas todo o cunho deste texto sofre agora, da parte do seu autor, uma desmontagem peça por peça. A tentativa anterior de conjugar Nietzsche com Marx numa pretensa síntese revolucionária que era o “ultra-homem”, segundo agora se opina, “vinha concebida como a realização individual de um espírito absoluto e permanência de todo interna à perspectiva hegeliana” (Vattimo 1981: 11). Estamos aqui plenamente no âmbito do registo “pós-moderno”, segundo o qual a “morte de Deus” e a concomitante “crise do humanismo” produzem necessariamente uma situação na qual a contraposição meramente dualística entre a autoconsciência, entendida como mera interiorização do domínio e a sua libertação desemboca num resultado extremo: por esta forma, em suma, desaparece a própria perspectiva duma subjetividade já não coagida. Não se trata de pretender nenhuma decisão prática, nenhuma transformação do real, nenhuma abertura de novos horizontes, sob pena de se recair na metafísica. O esboroamento no qual se resolve o pensamento genealógico não corresponde, assim, à “reconstrução duma unidade ou duma totalidade conciliada, mesmo que em novas bases” (*ibidem*: 16; ver também Vattimo 2011b). A “ultrapassagem do sujeito” é desta forma, e em última instância, a ultrapassagem de qualquer hipótese de transformação social. É por isso também que toda e qualquer tentativa de delinear a figura do “ultra-homem” em termos positivos, para além desta experiência de dissolução, está destinada a falir.

Dito de outro modo, o projeto de *Il Soggetto e la Maschera*, que à sua maneira configurava sem dúvida um projeto de libertação através da praxis revolucionária, é agora diretamente assumido como condenado ao completo falhanço. No momento em que o próprio sujeito social parece dissolver-se nesta disseminação dos jogos linguísticos, é apenas possível apelar a um simples, mas interminável, jogo de interpretações. Estamos perante “um trabalho interpretativo que não reenvia a um significado último, antes sabe que não pode chegar a este significado último, porque esse simplesmente não existe” (*cit. in* Azzarà 2011: 136), tal como Vattimo defende agora, aliás plenamente de acordo com Deleuze e Foucault, os quais tinham precisamente reconhecido em Nietzsche a afirmação do “carácter infinito da interpretação” (*vide supra*, II. 2.). Não se trata, pois, de propor qualquer decisão prática, qualquer transformação do real ou qualquer abertura de novos horizontes, sob pena de se recair na metafísica. O afundamento (*sfondamento*, perda de fundamento) no qual se resolve o projeto genealógico não pode pois ser a reconstrução duma nova unidade ou duma nova totalidade conciliada, mesmo que em novas bases. “A «ultrapassagem do sujeito» é em última instância a ultrapassagem de qualquer hipótese de transformação social”, conclui o mesmo Azzarà (*ibidem*: 137).

Sumariamente, na fase anterior Vattimo, embora talvez assimilando apenas parcialmente Deleuze, subscreve a noção de que Marx podia e devia ser completado por Nietzsche, o qual sobretudo forneceria as bases dum “autêntico materialismo”, mais autêntico ainda do que o de Marx; e isto basicamente porque “afirma o múltiplo, o devir, o acaso”, e precisamente “a afirmação da multiplicidade é também o mais autêntico materialismo” (*cit. in ibidem*: 138), no que a fileira constituída por Lucrécio, Espinosa, Deleuze e Vattimo representaria pois um aprofundamento e uma superação do projeto marxiano. Já nesta fase tardia, entretanto, assume-se que nos “tornámos maduros pela experiência, pelo experimentar da diversidade” (Vattimo 1981: 18-19). Mas este desenvolvimento não apela agora a qualquer rotura, a qualquer modificação das condições objetivas da existência, emancipando isso sim da própria necessidade de transformação, e convidando pois a um “pensamento mais generoso”, capaz de “viver sem angústia uma existência de superfície”, coabitando com um “sujeito despotenciado” (*ibidem*).

Por conseguinte, a única forma sob a qual pode persistir o projeto de libertação corresponde agora à “des-sujeição” (*disassoggettamento*), isto é, simultaneamente à “liquidação da sujeição” e à “perda do sujeito” (Vattimo 1981: 17-18). Não se trata de pensar diferentes realidades sociais pretensamente libertadas, mas de apostar no mundo da “pluralidade libertada”. Esta última corresponde à assumida “crítica de qualquer visão hegemónica do mundo” (*ibidem*), ou seja, à emancipação do pensamento relativamente a qualquer perspetiva concetual “forte” e relativamente a qualquer filosofia da história. Abandonemos, pois, qualquer projeto mesmo que remotamente ancorado no primado da razão, “em direção a uma experiência «experimental» do pensamento entendido como infinito jogo interpretativo” (Azzarà 2011: 137). Anunciam-se deste modo, nas suas linhas gerais, e logo no início da década de 1980, as tendências que assumirão plena forma ao longo desta mesma década com a proposta, tornada famosa, do chamado “pensamento fraco”. Mais amplamente, e ainda segundo o mesmo Azzarà, trata-se aqui de

Um pensamento, portanto, que renuncia à busca da profundidade, da raiz das coisas, visando mudar nos seus fundamentos o próprio viver dos homens e as estruturas da sociedade A contestação da dialética, conduzida neste mesmo período por Deleuze e Foucault, mas na ordem do dia em toda a cultura europeia, levou assim a cabo a completa remoção de todas as contradições reais da sociedade e da vida política. (*ibidem*: 139)

EM JEITO DE CONCLUSÃO: QUE SEI EU?

O conjunto de aspetos elencados a respeito do grupo das leituras “pós-modernas” de Nietzsche parece deste modo, e no seu conjunto, ser significativamente menos valioso do ponto de vista da autenticidade interpretativa, da fidelidade quer ao espírito quer mesmo à letra do empreendimento nietzschiano, do que o livro de Losurdo. Entendamo-nos. Não se trata tanto de assumir por exemplo a leitura de Deluze enquanto “construção altamente imaginária, ou, para dizer duma forma mais antiquada: uma sistemática falsificação”, como todavia vimos acima Rehmann fazer. Finalmente, porém, o mesmo Rehmann vê-se obrigado a distinguir aquilo que pretenda apresentar-se enquanto interpretação do “desejo de retirar estímulo da agudeza das intuições nietzschianas”, este último sem dúvida algo a preservar. As leituras pós-modernas, em síntese, seriam descartáveis enquanto pretensas “interpretações” de Nietzsche, que na verdade não eram nem podiam ser: quando muito, livres elucubrações mais ou menos remotamente inspiradas por aquele, como aliás Foucault reconhece.

Constituam elas ou não leituras suscetíveis de serem consideradas legítimas, isso em todo o caso também não deve obnubilar o que o mesmo Rehmann sublinha quanto à atração que o pensamento de Nietzsche exerceu ao longo dos tempos sobre segmentos sociais diversíssimos, muitos deles pouco ou nada ligados às elites, na verdade sobretudo provenientes de meios plebeus inclinados para a rebelião, assinalando por isso, ou sugerindo, inegáveis possibilidades em aberto de permanente reemergência, ou recidiva, de variedades de nietzschianismo “libertário” ou “de esquerda”.

Esta constitui decerto uma importante ideia a reter: quer no que diz respeito ao fenómeno estrito do “nietzschianismo de esquerda”, bem perto de nós cronologicamente, quer também quanto a uma certa variedade disso mesmo ocorrida na verdade muito mais cedo, logo na viragem de século XIX/XX, em que Nietzsche é recebido com agrado por meios intelectuais “radicais”, em parte certamente como resultado do elemento de dessacralização das mundivisões a que a sua obra está associada (com ou sem pertinência, isso é outro assunto). Algo de parcialmente análogo, registemos, acontece então com o acolhimento da obra de Darwin: ocorre sem dúvida a formação do que podemos designar por um social-darwinismo *mainstream* ou “de direita”, que da obra do mestre retira sobretudo a exaltação da competição universal e da “luta pela vida”, a ideia de “sobrevivência dos mais aptos” e o correspondente não-intervencionismo estatal em matéria económica, o *laissez-faire* propiciador precisamente do apuramento dos “mais aptos”; mas existe também, e desde muito cedo, um inegável fascínio pela obra de Darwin “à esquerda” — englobando de Marx a Kropotkine, entre tantos outros —

o qual retira de Darwin conteúdos em que se incluem, como traços principais e bem evidentes, a laicização das mundivisões e a exaltação da cooperação social enquanto forma especificamente humana de promoção de estratégias evolutivamente promissoras: as sociedades e os grupos que mais cooperam sendo os de maior sucesso, não os que mais competem entre si.

Mas é igualmente importante considerar as observações de Rehmann acerca dos “nietzschianos de esquerda”, relacionando-as com o que Zuckermann escreve sobre o tema de “Nietzsche e a doença”. O filósofo *sinfonista* sabia, como aliás deixa expresso em vários trechos (nomeadamente em *Para além do Bem e do Mal*; cf. Nietzsche 1974a: 108-9), que um certo *páthos* é correlativo à atração comumente experimentada por certo indivíduo, o que no caso em análise se estende em parte à própria obra, mesmo não sendo esta o alvo principal da devoção. Vale decerto a pena, em complemento e contraponto às considerações de Zuckermann — referindo-se aos temas das relações entre autor e obra e entre responsabilidade subjetiva e responsabilidade objetiva, e preocupado sobretudo em interpelar o caráter intrinsecamente contraditório da posição nietzschiana — considerar em que medida este Nietzsche, ele próprio vítima da doença ao mesmo tempo que prega a necessidade de proceder ao extermínio de milhões de doentes e de inadaptados, se torna paradoxalmente algo de muito próximo da figura de um *Soter*, embora neste caso um “salvador invertido”, pelo menos do ponto de vista dos próprios a quem ele condena ao extermínio. A dimensão salvífica, por exemplo, do cristianismo, à qual Nietzsche condenou enquanto moral de escravos e expressão de “ressentimento”, seria talvez, e de forma radicalmente paradoxal e “invertida”, uma constituinte fundamental do “culto de Nietzsche” que é característico dos nossos dias.

Importa quanto a este aspeto ter presente que Nietzsche, desde o começo, desde *A Origem da Tragédia* e mesmo antes, elabora oficialmente com base numa certa imagem da Grécia antiga, na qual (e independentemente das especiosidades da narrativa: Apolo e Dionísio como polos de dois cultos opostos mas complementares, etc.) se trata de destacar precisamente a importância de lidar com a violência intrínseca da vida através do recurso a rituais de purificação. O próprio tem plena consciência da necessidade, experimentada pelas elites, de integrarem a população submetendo-a e ao mesmo tempo convencendo-a, ainda que com recurso ao engano premeditado e à duplicidade. É este o quadro mais geral em que a Alemanha é, quanto a isso, celebrada por Nietzsche no início da sua carreira intelectual enquanto “nova Grécia”, ou pátria da “cultura”, por oposição a uma França que seria o sucedâneo contemporâneo de Roma, logo a representante da mera “civilização” material. Desse estádio, e como vimos, sofre Nietzsche depois uma clara metamorfose: de patriota teutónico desapontado com Bismarck e com o Kaiser (que acabam por promover a instrução pública universal e fazer

discursos em louvor da “dignidade do trabalho”), transita até à condição de “europeu” cosmopolita, aristocrático e distanciado de todas as plebes, novo La Rochefoucauld, “moralista” ou analista da moral e dissecador dos sentimentos morais. A busca das origens do “mal” europeu e ocidental resulta na sua pretensão duma “subida” genealógica até Cristo e Sócrates enquanto pretensos grandes promotores da degenerescência europeia.

Os males fundamentais, recordemo-lo, proviriam da educação das massas; o cerne do problema residiria nos progressos da democracia. É este o âmbito geral adentro do qual deve ser situada, entre outros assuntos, a proclamada descoberta dos temas do “eterno retorno”, ou da eternidade (e simultânea impossibilidade) da mudança e da necessidade da sua aceitação. Nietzsche assume-se enquanto Heraclito ou enquanto sábio hindu, na medida em que noções como a “inocência do devir”, o “dizer sim”, o “*amor fati*”, o “super-homem” e outras podem com algum *hindsight* ser consideradas enquanto grandes mitos antidemocráticos, ou “meta-narrativas” a contrapor às expectativas messiânicas abertas pelas religiões “axiais” e, depois delas, pela concepções “lineares ascendentes” e progressistas do tempo histórico, pela revolução francesa e em geral pela expansão das ideias democráticas e socialistas. Algo de análogo é porventura também válido para o próprio tema do “eterno retorno”, não obstante as tendências para ler este em chave “existencialista”: a compressão da eternidade no momento fugaz, com a correspondente suposta possibilidade renovada de decidir de forma radical. Estaremos aqui, realmente, perante um indefinido alargamento das possibilidades de decisão? Ou antes — se o interpretarmos, talvez mais exatamente, e seguindo nisso a sugestão de Losurdo, como ateia “teodiceia de felicidade” — face a uma prisão radical àquilo que é inapelavelmente, agora sem qualquer possibilidade de redenção por um pretense “além”, ou um “dever ser”, que daquele não constituiria senão a expressão mais ou menos secularizada? A proposta duma concepção cosmológica radicalmente conservadora tende, por conseguinte, a assumir as vestes do seu extremo oposto, através da alegada perpétua abertura ao *novum* e à completa liberdade/necessidade de decisão, a qual seria o reverso da “profunda eternidade”. Ou tratar-se-á antes, bem vistas as coisas, sobretudo do prisioneiro que acaba por se conformar (*amor fati*) a amar a sua prisão, tal como sugerido acima pela leitura de Adorno?

Neste contexto, todavia, de novo as ironias emergem: a pretensa “intemporalidade” versus o imenso “estar-na-moda”, já o tínhamos apontado; mas também o assumido aristocratismo e o “*páthos* da distância”, a contrapor à imensa popularização da leitura, do comentário e até da iconografia; e ainda, quanto ao tema da imagem feminina, a própria sugestão provocatória duma Lou Andreas-Salomé *dominatrix*... e portanto também dum Nietzsche masoquista e/ou submisso. Isso, para além mesmo do que é talvez o supremo

paradoxo: a sugestão de terapia dura e “exterminacionista”, a confrontar com o facto de Nietzsche ser ele próprio obviamente um doente e um débil. Analogamente, e enfim, Nietzsche sendo enfaticamente recuperado como propugnador ou antecipador do ambiente “pós-moderno” do pretense “fim das grandes narrativas”, o qual é todavia sem dúvida ele mesmo uma outra maneira de dizer a “Grande Narrativa da pós-modernidade”. Cabe, neste ponto, formular uma questão porventura iniludível: poder-se-á falar, se não exatamente de um “eterno retorno”, pelo menos duma permanente recorrência/alternância de leituras lúdicas e leituras “tremendistas” da obra nietzschiana? Numa linha argumentativa parcialmente coincidente com a de Jan Rehmann, mas em tonalidade bem mais implacável face à generalidade da tradição nietzschiana, e de resto também mais explicitamente pró-Lukács, Susan Watkins argumentava em artigo de 2012:

Na sua penetrante caracterização Lukács sugeriu que o maior dos dons de Nietzsche estaria na sua «sensitividade antecipadora» para aquilo que a *intelligentsia* desafeta da era imperial iria requerer; os seus aforismos desconcertantes e o largo espectro cultural iriam «satisfazer os seus instintos frustrados, por vezes rebeldes, com gesticulações e poses de aparência fascinante e híper-revolucionária» A função social da escrita de Nietzsche consistia em resgatar intelectuais insatisfeitos que poderiam ser atraídos pela alternativa do movimento operário; baseado na sua filosofia, «podia-se continuar como antes — com menos inibições e com uma consciência limpa — e ao mesmo tempo sentir-se muito mais revolucionário dos que os socialistas». Embora Nietzsche rejeitasse a ideia de sistema, Lukács argumentou com notável lucidez que a hostilidade à igualdade, à democracia e ao socialismo constituíam os princípios organizadores da totalidade da sua obra: «tornar a ideia de igualdade humana intelectualmente desprezível e eliminá-la por completo: eis o seu propósito básico ao longo da sua carreira». As polémicas anticristãs de Nietzsche não visavam os príncipes da igreja, mas uma ideologia de auxílio dos mais desfavorecidos. (Watkins 2012: 92-3)

É interessante, quanto a isto, registar alguns aspetos do que foi a receção de Nietzsche em Portugal em princípios do século XX, sublinhando a importância então adquirida pela discussão dos temas do “eterno retorno”, do “super-homem” e da “inversão dos valores”, e em particular o peso do primeiro tema na obra de Raul Proença. Todavia, e como agudamente faz notar Américo Enes Monteiro, a atitude de Proença face ao seu objeto de investigação sofreu ela própria significativas alterações, consistindo em fascínio tanto quanto em aversão radical²¹.

²¹ Enes Monteiro (2000) considera aliás aquilo a que chama leituras “positivas e eufóricas”, distinguindo-as quer das leituras “negativas e disfóricas”, quer dos casos tratados como de “receção produtiva”. Alfredo Pimenta, João de Barros, Joaquim Manso, Leonardo Coimbra e outros assumem uma ou várias destas posições. Por toda esta discussão perpassa também inquestionavelmente a sombra dos temas da loucura e da patologia: é importante, em particular, o tema da pretensa proximidade loucura-génio, via Max Nordau. Deve igualmente notar-se que entre nós interferem na receção de Nietzsche também os temas ligados à “ideologia de guerra” de 14-18: Nietzsche é em determinada altura visto por vários (mesmo talvez a maioria) como mero cultor da força bruta, exaltador dos “hunos”, etc. Uma parte, em suma, dos temas que mais tarde virão associados à questão da ligação Nietzsche-

Mas é quanto a isto, e do nosso próprio ponto de vista, mais digna de nota ainda a existência (também assinalada por Enes Monteiro), neste primeiro momento de receção, de um Nietzsche que é visto como “subversivo” e “anarquista”, e em concreto na vizinhança de Max Stirner. Este aspeto é, aliás, tão mais interessante quanto ainda hoje, por exemplo na coleção até recentemente disponível on-line da biblioteca virtual *Les Classiques des Sciences Sociales*, o site sobre Friedrich Nietzsche dispunha de link direto para trabalhos nos quais se procede precisamente à apresentação e ao debate da obra de Max Stirner.²² Em resumo, muito daquilo que hoje em dia se considera relevante na obra de Nietzsche, vários dos problemas suscitados — e também das “feridas” reabertas — pelas leituras “pós-modernas” da sua obra, e mesmo pelos que mais recentemente as têm contestado, é já, nas suas linhas gerais, e como se realmente *nihil sub sole novum*, enunciado pelos autores que, mais ou menos informados, com maior ou menor pertinência, de Nietzsche se ocuparam logo em princípios do século XX, e até mesmo em terras lusitanas!

Nietzsche continua, em suma, a interpelar-nos de forma duradoura. Há decerto algo que “quem suba sempre o seu próprio caminho” não pode deixar de incorporar das suas ideias, contribuindo talvez do mesmo passo, quem sabe, para esclarecê-las, ou para obscurecê-las mais consistentemente... Ou, noutros termos ainda, algo em que a *philosophia perennis* não pode talvez evitar Nietzsche, como de resto na sua recensão ao livro de Losurdo, e aludindo ao tema do “eterno retorno”, sugestivamente nos propõe Antimo Negri, do mesmo passo em que sugere juntar Nietzsche a Ernst Mach:

Porque é que «imponho» este Mach a Losurdo? ... Porquê ocupar-me dele? Porque em Mach «a tese da dissolução do sujeito» não é — e não o é tão-pouco em Nietzsche — «o contraponto da proclamação revolucionária dos direitos do homem.» ... Mas ainda assim, boa sorte a um livro sobre Nietzsche de que se carecia: também eu já não posso mais com os «inocentadores», esses campeões da preguiça filosófica, de Nietzsche. E desculpa-me, caro Losurdo, se eu, embora não sendo um dos tais «inocentadores», não vi em Nietzsche apenas um filósofo *totus politicus*, mas também um pensador que, por exemplo, detesta Parménides e adora Heraclito, sente com Anaximandro o «mal» do mundo, mas, como Eurípides, não teme viver mais uma vez. (Negri 2003: 47; acerca de Anaximandro, cf. Kirk e Raven 1982: 100-2)

nazismo emergem, portanto, já a propósito dos debates suscitados pelo conflito de 1914-18 e pela participação portuguesa neste. No caso da *Seara Nova*, e de novo sobretudo pela mão de Raul Proença, virão a merecer tratamento filosófico bastante detalhado os temas nietzschianos do “eterno retorno”, do vitalismo, do super-homem ou “Homem Supremo”, da transmutação dos valores e da “vontade de poder”, bem como o par conceptual apolíneo-dionísio.

²² O site da biblioteca virtual *Les Classiques des Sciences Sociales* (Tremblay 2012a), temporariamente suprimido em 2012, em virtude de conflitos vários relativos a direitos de autor com as Presses Universitaires de France (cf. Tremblay s. d.), foi porém mais recentemente reposto on-line. O link para Stirner encontra-se em Nietzsche (Tremblay 2012b).

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON**, Perry (2005), *As Origens da Pós-Modernidade*, Lisboa, Edições 70.
- AZZARÀ**, Stefano G. (2011), *Un Nietzsche Italiano: Gianni Vattimo e le Aventure dell'Oltreuomo Rivoluzionario*, Roma, Manifestolibri.
- BACKHAUS**, Jürgen (1989), “Sombart's Modern Capitalism”, *KYKLOS*, Vol. 42, Fasc. 4., pp. 599-611.
- CARAÇA**, Bento de Jesus (1995), *A Cultura Integral do Indivíduo*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa – Imprensa Municipal.
- CARLIN**, Edward (1956), “Schumpeter’s Constructed Type – The Entrepreneur”, *KYKLOS*, Vol. 9, pp. 27-42.
- CHALOUPEK**, Günther (1995), “Long-Term Economic Perspectives Compared: Joseph Schumpeter and Werner Sombart”, *The European Journal of the History of Economic Thought*, 2:1, Spring 1995, pp. 127-149.
- CLARK**, T. J. (2012), “For a Left with no Future”, *New Left Review*, 74, Mar-Apr, pp. 53-75.
- DELEUZE**, Gilles (1953), *Hume: Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature Humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELEUZE**, Gilles (1994), *Nietzsche*, Tradução de Alberto Campos, Lisboa, Edições 70.
- DELEUZE**, Gilles (2002 [1962]), *Nietzsche and Philosophy*, Translated by Hugh Tomlinson, London & New York, Continuum.
- DENNETT**, Daniel C. (2000), *A Ideia Perigosa de Darwin - Evolução e Sentido da Vida*, Tradução de Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa, Círculo de Leitores.
- ESPINOSA**, Bento de (1992), *Ética*, Introdução de Joaquim de Carvalho, tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V), Lisboa, Relógio d'Água.
- ESPINOSA**, Baruch de (2004), *Tratado Teológico-Político*, Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- FINK**, Eugen (1988) *A Filosofia de Nietzsche*, Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa, Editorial Presença.
- FOUCAULT**, Michel (1966), *Les Mots et les Choses*, Paris, Éditions Gallimard.

- FOUCAULT**, Michel (1970 [1965]), *Nietzsche, Freud, Marx*, Traducción de Alberto González Troyano, Barcelona, Editorial Anagrama.
- GIDDENS**, Anthony (1976 [1972]), *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, Tradução de Maria do Carmo Cary, Lisboa, Presença.
- GRAÇA**, João Carlos (2008), “The Economics-Sociology Divide: the Cost of Parsons as an Academic «Social Entrepreneur»”, *Journal of Classical Sociology*, 8 (4), pp. 467-499.
- GRAZIA**, Victoria de (1996), “Introduction”, pp. 1–14, em Victoria de Grazia (ed.), *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, Berkeley, University of California Press.
- GRUNDMANN**, Reiner e Nico **STEHR** (2001), “Why Is Werner Sombart Not Part of the Core of Classical Sociology?”, *Journal of Classical Sociology*, Vol. 1 (2), Sept., 257-287.
- HERF**, Jeffrey (1984), *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIRK**, G. S. e **RAVEN**, J. E. (1982 - 2ª edição), *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LOADER**, Collin (2001), “Puritans and Jews: Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society”, *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 26, 4, Fall 2001, pp. 635-653.
- LOADER**, Colin, Jeffrey **WADDOUPS** e Rick **TILMAN** (1991), “Thorstein Veblen, Werner Sombart and the Periodization of History”, *Journal of Economic Issues*, Vol. 25, 2, June 1991, pp. 421-9.
- LOSURDO**, Domenico (1998 [1991]), *Heidegger et l'Idéologie de la Guerre*, Traduit de l'Italien par Jean-Michel Buée, Paris, Presses Universitaire de France.
- LOSURDO**, Domenico (2004a [2002]), *Nietzsche, il ribelle aristocratico – Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri.
- LOSURDO**, Domenico (2004b [1993]), *Democracia ou Bonapartismo – Triunfo e Decadência do Sufrágio Universal*, Tradução de Luís Sérgio Henriques, Rio de Janeiro, Editora UFRJ / Editora UNESP.
- LOSURDO**, Domenico (2004c [1992]), *Hegel and the Freedom of the Moderns (Post-Contemporary Interventions)*, Translated from the Italian by Marella and Jon Morris, Durham, Duke University Press.

- LOSURDO**, Domenico (2005), *Contro storia del Liberalismo*, Roma e Bari, Editori Laterza.
- MONTEIRO**, Américo Enes (2000), *A Recepção de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)*, Porto, Centro Regional do Porto, Universidade Católica Portuguesa e Lello Editores.
- MÜGGE**, Maximilian A. (1911), “Translator’s Preface”, in **NIETZSCHE**, Friedrich (1911), pp. vii-xii.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1911), *Early Greek Philosophy & Other Essays*, Translated by Maximilian A. Mügge, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, First Complete and Authorized English Translation in Eighteen Volumes, Edited by Dr. Oscar Levy, Volume Two, New York, The MacMillan Company.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1968), *The Will to Power*, A New Translation by Walter Kaufmann and R. G. Hollingdale, Edited, with Commentary, by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1974a), *Para Além do Bem e do Mal*, Tradução de Hermann Pflüger, Lisboa, Guimarães Editores.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1974b), *The Gay Science, With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Translated, with Commentary, by Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1978), *O Anti-Cristo*, Tradução de Carlos José de Menezes, 5ª edição, Lisboa, Guimarães Editores.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1985), *Crepúsculo dos Ídolos*, Tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1986), *Poemas, Poesia / Autores Universais – 2*, Antologia, Versão Portuguesa, Prefácio e Notas de Paulo Quintela, 3ª Edição Revista, Coimbra, Centelha.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1987), *Ecce Homo: Como se chega a ser o que se é*, Tradução de Eduardo Saló, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1992), *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*, Tradução de J. Guinsburg, São Paulo, Companhia das Letras.
- NIETZSCHE**, Friedrich (1997), *Untimely Meditations*, Edited by Daniel Breazeale, Translated by R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press.

- NIETZSCHE**, Friedrich (2006a), *On the Genealogy of Morality*, Edited by Keith Ansell-Pearson, Translated by Carol Diethe, Cambridge, Cambridge University Press.
- NIETZSCHE**, Friedrich (2006b), *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, Edited by Adrian Del Caro and Robert Pippin, Translated by Adrian Del Caro, Cambridge, Cambridge University Press.
- PEREIRA**, Ana Leonor (2001), *Darwin em Portugal (1865-1914): Filosofia. História. Engenharia Social*, Coimbra, Almedina.
- REHMANN**, Jan (2007), “Re-Reading Nietzsche with Domenico Losurdo’s Intellectual Biography”, *Historical Materialism*, 15 (2007), 1–60.
- REHMANN**, Jan (2009 [2004]), *I Nietzscheiani di Sinistra - Deleuze, Foucault e il Postmodernismo: Una Decostruzione*, Traduzione italiana di Stefano G. Azzarà, Roma, Odradek Edizioni.
- SCHUMPETER**, Joseph A. (1996), *Ensaio: Empresários, inovação, ciclos de negócio e evolução do capitalismo*, Seleção de Richard V. Clemence, Introdução de Richard Swedberg, Tradução de Maria Inês Mansinho e Ezequiel de Almeida Pinto, Oeiras, Celta.
- SHIPMAN**, Pat (1996), *A Evolução do Racismo*, Tradução de Ribeiro da Fonseca, Lisboa, Círculo de Leitores.
- SOMBART**, Werner (1982), *El Burgués, Introducción a la Historia Espiritual del Hombre Económico Moderno*, Versión española de María Pilar Lorenzo, Revisión de Miguel Paredes, Madrid, Alianza Editorial.
- SWEDBERG**, Richard (1996 [1988]), “Introdução”, in Schumpeter (1996), pp. viii–xxxiv.
- THOMAS**, Peter (2005), “Over-Man and the Commune”, *New Left Review*, 31, Jan-Feb, pp. 137-44.
- VATTIMO**, Gianni (1967) *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, Giappichelli.
- VATTIMO**, Gianni (1979), “Introduzione a Friedrich Nietzsche”, *La Gaia Scienza*, Torino, Einaudi.
- VATTIMO**, Gianni (1981), “Introduzione a Friedrich Nietzsche”, *Aurora*, Roma, Newton Compton.
- VATTIMO**, Gianni (1983 [1974]), *Il Soggetto e la Maschera. Nietzsche e il Problema della Liberazione*, 2ª Ed., Milano, Bompiani.

- VATTIMO**, Gianni (1990 [1985]) *Introdução a Nietzsche*, trad. António Guerreiro, Lisboa, Editorial Presença.
- WATKINS**, Susan (2012), “Presentism? A Reply to T. J. Clark”, *New Left Review*, 74, Mar-Apr, pp. 77-102.
- WEBER**, Max (1979a), *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Tradução de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Editorial Presença.
- WEBER**, Max (1979b), *O Político e o Cientista*, Tradução de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Editorial Presença.
- WEBER**, Max (1979c), *Economía y Sociedad: Esbozo de Sociología Comprensiva*, Cidade do México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER**, Max (1983), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão, Lisboa, Editorial Presença.

WEBGRAFIA

- AZZARÀ**, Stefano G. (2012a), “Ripubblicati alcuni testi di Lou Salomé”, <http://materialismostorico.blogspot.pt/2012/05/ripubblicati-alcuni-testi-di-lou-salome.html>, 25 de maio de 2012, blogue *Materialismo Storico*, site: <http://materialismostorico.blogspot.pt/>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- AZZARÀ**, Stefano G. (2012b), “Nietzsche, problemi con le donne”, <http://materialismostorico.blogspot.pt/2012/08/nietzsche-e-i-problemi-con-le-donne.html>, 26 de agosto de 2012, blogue *Materialismo Storico*, site: <http://materialismostorico.blogspot.pt/>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- CAVANI**, Liliana (s. d.), *Al di là del bene e del male (film)*, Entrada na Wikipedia, site: [http://it.wikipedia.org/wiki/Al_di_l%C3%A0_del_bene_e_del_male_\(film\)](http://it.wikipedia.org/wiki/Al_di_l%C3%A0_del_bene_e_del_male_(film)), acedido a 16 de dezembro de 2012.
- CAVANI**, Liliana (2012), *Al di là del bene e del male - Nietzsche (Italia)*, postado no Youtube a 16 de janeiro de 2012, site: <http://www.youtube.com/watch?v=1FZN--msXJ4>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- CAMPIONI**, Giuliano (2009), *Il Frammento Scomparso*, Centro Interuniversitario “Colli-Montinari” di Studi su Nietzsche e la Cultura Europea, Università de Pisa, Università di Bologna, Università di Padova, Università di Salento, site: <http://www.centronietzsche.net/index.php/materiali/il-frammento-scomparso>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- COLLIN**, Denis, (s. d.), “Nietzsche, Philosophe Politique - À propos de «Nietzsche, il ribelle aristocratico» de Domenico Losurdo”, <http://denis-collin.viabloga.com/news/nietzsche-philosophe-politique>, *Philosophie et Politique*, site pessoal de Denis Collin: <http://denis-collin.viabloga.com/actualites.shtml>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- FILOSOFIA.IT** (2012), “Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico”, Compilação de recensões, site: <http://www.filosofia.it/argomenti/nietzsche-il-ribelle-aristocratico-biografia-intellettuale-e-bilancio-critico>, Associação filosofia.it, <http://www.filosofia.it/>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- FLASH**, Kurt (2003), “Und er war doch ein Zerstörer der Vernunft”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 de fevereiro de 2003. Site: <http://www.filosofia.it/argomenti/frankfurter-allgemeine-zeitung>, acedido a 16 de dezembro de 2012.

- GNOLI**, Antonio (2002), “Le interviste immaginarie del professor Losurdo: Quale Nietzsche è stato censurato”, *La Repubblica*, 27 de dezembro de 2002, site: <http://www.filosofia.it/argomenti/la-repubblica>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- GRAÇA**, João Carlos (1995), “Werner Sombart e o homem económico moderno”, Lisboa, série de *working-papers* do SOCIUS, ISEG-UTL, site: <http://pascal.iseg.utl.pt/~socius/publicacoes/wp/wp395.pdf>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- GRAÇA**, João Carlos (2012), “Martins and Eça: Transtextual Interpretations, Theories of History, Social and Economic Theory”, Lisboa, série de *working-papers* do SOCIUS, ISEG-UTL, site: http://pascal.iseg.utl.pt/~socius/publicacoes/wp/WP_3_2012.pdf, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- NEGRI**, Antimo (2003), “Nietzsche sottratto agli "ermeneuti dell'innocenza"”, *Idee - Rivista di filosofia*, 54, pp. 25-47, site: <http://www.filosofia.it/argomenti/idee-rivista-di-filosofia>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- NOLTE**, Ernst (2003), “Jahrbuch für Extremismus und Demokratie”, *Band*, 15, site: <http://www.filosofia.it/argomenti/jahrbuch-fur-extremismus-und-demokratie-band-15-2003>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- PREVE**, Costanzo (2012), *La filosofia di Gilles Deleuze*, Entrevista, postada a 7 de dezembro, site: https://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=bclnl5mmRzk#!, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- REHMANN**, Jan (s. d. I), *Entender Nietzsche*, site: <http://www.revan.com.br/catalogo/resenharebelde.html>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- REHMANN**, Jan (s. d. II), “Deleuze And Foucault, Towards A Deconstruction Of Postmodernist Neo-Nietzscheanism”, *Situations: Project of the Radical Imagination*, Vol. 2, nº 1, site: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/situations/article/view/176/200>, *Situations (Home)*, site: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/situations/index>, acedido a 16 de dezembro de 2012.
- SHAW**, Tamsin (2012), *The ‘Last Man’ Problem: Max Weber on Political Attitudes to Suffering*, working-paper, Princeton University, site: <http://ptw.uchicago.edu/Shaw10.pdf>, acedido a 16 de dezembro de 2012.

- SIFTING THROUGH THE TRASH** (2012), *Photography: I'm Nietzsche, Bietzsche*, 8 de Abril, site: <http://siftingthroughthetrash.com/tag/im-nietzsche-bietzsche/>, blogue *Sifting through the Trash*, site: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/situations/index> acessado a 16 de dezembro de 2012.
- TREMBLAY**, Jean-Marie (s. d.), *Les Classiques des Sciences Sociales*, Entrada Wikipédia, site: http://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Classiques_des_sciences_sociales, acessado a 16 de dezembro de 2012.
- TREMBLAY**, Jean-Marie (2012a), Dir., *Les Classiques des Sciences Sociales*, Biblioteca Digital dirigida por Jean-Marie Tremblay, CÉGEP de Chicoutimi, Saguenay, Québec, site: <http://classiques.uqac.ca/>, acessado a 16 de dezembro de 2012.
- TREMBLAY**, Jean-Marie (2012b), Dir., *Les Classiques des Sciences Sociales*, Biblioteca Digital, site sobre Nietzsche: http://classiques.uqac.ca/classiques/nietzsche/nietzsche_friedrich.html, acessado a 16 de dezembro de 2012.
- VATTIMO**, Gianni (2011a [1978]), *Postmodernità*, Conferência, postada a 30 de janeiro de 2011, site: <http://www.youtube.com/watch?v=Ppa2n6c7yKQ>, acessado a 16 de dezembro de 2012.
- VATTIMO**, Gianni (2011b [1978]), *Da Nietzsche a Freud*, Conferência, 12 de fevereiro de 2011, site: <http://www.youtube.com/watch?NR=1&feature=endscreen&v=xOq42UzsM7I>, acessado a 16 de dezembro de 2012.
- WALKING THE TIGHTROPE** (2011), “The Whip Pic”, 31 de agosto de 2011, site: <http://uberfritz.blogspot.pt/2011/08/whip-pic.html>, blogue *Walking the Tightrope*, site: <http://uberfritz.blogspot.pt/>, acessado a 16 de dezembro de 2012.
- ZUCKERMANN**, Moshe (2009), “Apologeta del dominio”, *Junge Welt*, 16/10/2009, site: <http://domenicolosurdo.blogspot.pt/2009/11/apologeta-del-dominio-la-traduzione.html>, acessado a 16 de dezembro de 2012, tradução italiana de Andrea Mihaiu.

ILUSTRAÇÕES

<i>NIETZSCHE</i> , por Isolino Vaz.....	i
---	---